La Literatura Israeli a traves de sus Articulos

Introduccion

Este Libro es una recopilacion sobre la Literatura Israeli por medio de sus Articulos, Nuestra finalidad fue reunir estos articulos para una lectura mas faicil, sin necesidad de buscar cada articulo.
Este libro es para uso de los miembros de Hebreos y de Hebreos Net España. lo pueden bajar de nuestra web para uso personal, quedando prohibida su venta.
Nuestra meta fomentar la Cultura Judia en Castellano, y facilitar su acceso.

© 2004 Recopilado por Hebreos España

Tras las huellas de Naftalí Herz Imber en Eretz Israel

Literatura israelí

Ya en vida, Imber se autodefinió como "el esperanzado". Su poesía es recordada permanentemente, pero el período que vivió en Eretz Israel ha sido olvidado casi por completo. Murió en Nueva York en Simjat Torah, el 23 de Tishre de 5670 (8 de octubre de 1909) y fue sepultado dos veces: el 10 de octubre de ese año en el cementerio Har Zion de los judíos galizianos de la ciudad, y el 8 de Yiar de 5713 (23 de abril de 1953) en Jerusalem.

Naftali Herz Imber, "el poeta eretzisrael, el poeta territorial, el cantor de la poesía de la patria hebrea... el padre de la poesía eretzisrael", tal como lo describiera Y.H. Yavin, pasó en Israel sólo cinco de sus 53 años de vida, en los que dio a conocer un libro de poemas publicado en Jerusalem en 5746 (1886) con el nombre de Barkai, antología de poemas sobre Israel, la población judía en Eretz Israel y las colonias, cantados por Nafatli Herz Imber, afamado poeta de Eretz Israel nacido en la ciudad polaca de Zloczow, primer tomo. El libro fue dedicado, en un inglés deficiente, a "mi mecenas y benefactor, el filantropo Sir (sic) Laurence Oliphant, con amor". El prólogo del autor está fechado en Jaffa, 5746, segundo Pesaj (14 de Adar de 5746-19 de junio de 1886), mientras que la introducción de Yejiel Mijal Pines es del 23 de Elul de 5746 (3 de septiembre de 1886). El segundo tomo de Barkai fue editado en Zloczow por sus hermanos, en 1900; el tercero se publicó en Nueva York en 1904.

Imber no dejó una verdadera autobiografía, y en una carta de 1900 a su hermano Shmariahu expresó que: "Antes de abandonar este mundo dejaré a las próximas generaciones la historia de mi vida". Durante muchos años, el manuscrito de su libro Autobiografía de un ex jasid permaneció inédito en las oficinas de la Jewish Publication Society of America de Filadelfia, a la que fue entregado en 1893; dos años más tarde y después de haber sido leído por diversas personas, la editorial decidió comprarlo por la suma de u$s 250; Imber firmó el recibo el 30 de enero de 1896. En octubre de 1901 fue copiado a máquina y se le designó un corrector de estilo, y dos años después fue llevado a imprenta. En 1904 aún no se había escrito el prólogo; en 1905, el directorio de la editorial volvió a discutir el tema y decidió no publicarlo tal como estaba. El manuscrito de Imber, la copia a máquina y las correcciones desaparecieron.

Doblegado por el alcohol, Imber murió en el hospital Moriah de los judíos galizianos en Nueva York; en el acta de defunción consta como causa de la muerte "pulmonía". Sus familiares en los EE.UU. no se

pusieron de acuerdo sobre el destino de las tres maletas repletas de manuscritos que hallaron debajo de su cama en el humilde departamento de la calle Forsyth del East Side y resolvieron dejarlas en el hospital. Cuando llegaron a un acuerdo y las reclamaron, se les dijo que se habían perdido.

La biografía más completa y, naturalmente, la más positiva, fue escrita por su hermano Shmariahu; muchos se inspiraron en ella sin filtrar las imprecisiones. Los pocos años que pasó en Eretz Israel están envueltos en una espesa bruma de omisiones y errores, tanto deliberados como involuntarios. Fue ésa una época plena de acontecimientos importantes: la ola de refugiados que emigraron precipitadamente de Rusia en 1882; la impotencia de la población judía para absorberlos y cubrir sus necesidades de techo, comida, salud y educación; las actividades desarrolladas por los misioneros cristianos para captar almas desvalidas; el establecimiento de los primeros colonos en Rishon LeZion, Zammarin y Rosh Pina; los avatares de los biluim; el ingreso de las primeras colonias a la protección del barón Rothschild y los primeros pasos de los funcionarios enviados por él; la aparición del periódico de Ben-Yehuda, Hazvi, en 5745 (1885); la rebelión contra los funcionarios en Rishon LeZion y Zijron Yaacov y su represión en 5747-5748 (1887-1888). Todo esto se puso de manifiesto en los poemas y artículos de Imber, a los que posteriormente habría de retornar citándolos en sus notas publicadas en inglés en Gran Bretaña y los EE.UU.

Imber menospreciaba las fechas, y las pocas cartas que se han conservado de su etapa eretzisraelí no están datadas. Una carta a su hermano Shmariahu, muy importante para reconstruir las peripecias en su primer año en Eretz Israel, lleva por fecha: "día de la destrucción del Segundo Templo", sin mención del año; otra, presuntamente de 1886, dice sólo: "aquí, en Jerusalem", y lo mismo sucede con las cartas a su madre y a sus otros hermanos. Las cartas a Israel Zangwill que se han conservado sólo tienen una fecha estimativa; en sus memorias posteriores, cuando señala una fecha, es casual y errónea y no puede ser corroborada con otras fuentes. Las fechas más confiables son las de publicación de sus poemas y artículos en periódicos eretzisraelíes, en especial en Ha-Havazelet de Israel Dov Frumkin y en Hazvi de 5746 (1886), editado por Yejiel Mijal Pines en ausencia de Ben-Yehuda.

Imber fue apodado "el primer bohemio de Eretz Israel", "el François Villon judío", un "hippie" antes de que se inventara el término. El desasosiego y un continuo deambular, el beber compulsivo y un sionismo total y apóstata, junto con la necesidad de desahogo y la defensa de sus principios, son los rasgos fundamentales que caracterizan su vida, su actitud ante la gente y su escritura. Se comparaba con una "piedra rodante", imagen tomada de su mecenas Laurence Oliphant al igual que las ideas de colonización de Eretz Israel, agricultura e industria, y por lo visto también la inclinación por la mística religiosa, a la que recurrió en su etapa norteamericana. Imber definió su nacionalismo de una manera sumamente egocéntrica:

"Soy sionista porque soy el reflejo de mi pueblo; al saber qué me falta y qué necesito, sé qué le falta y qué necesita. Me falta un lugar de reposo y necesito una casa, porque en mis 40 años de deambular perdí muchas cosas de valor, entre ellas mi buen nombre; y lo mismo ha ocurrido con mi pueblo"...

¿Acaso tuvo alguna un "buen nombre"? "Ese ser vil", "ese ser despreciable", "el autor de escritos repugnantes", "ese perro necio", "falaz y borracho" son sólo algunos de los apelativos usados por Ben-Yehuda, con quien se odiaban recíprocamente.

Israel Zangwill lo conocía muy bien; Imber le sirvió de modelo para el personaje del poeta Malkizedec Pinjas en su libro Los niños del gueto: un intelectual melancólico, de cabello oscuro, largo y ensortijado, de rostro afilado como el de un azteca y con un destello triste en la mirada. En su nota fúnebre del 29 de octubre de 1909, publicada en el Jewish Chronical, Zangwill expresó: "El hecho de que un poeta como él haya escrito Hatikva, la Marsellese de todas las asambleas sionistas en el mundo entero, es una de las innumerables ironías de la historia judía". A ello agregó que para los judíos ahitos y opulentos de los EE.UU., Imber era una especie de "paria desharrapado, despreciable y de mala reputación". Según la reseña del New York Times del 11 de octubre de 1909 (un día después de su sepelio), sólo los 10.000 pobres del East Side lo acompañaron al cementerio.

Con Oliphant en Eretz Israel

Actualmente no cabe duda de que Imber llegó a Eretz Israel con la familia Oliphant y con una pequeña comitiva a mediados de noviembre de 1882 (comienzos de Kislev de 5643). Había conocido a Laurence y Alice Oliphant en Estambul, adonde llegara desde su ciudad natal en Galizia oriental, pasando por

Austria y Rumania, y en donde fuera trapero y vendedor ambulante. Este encuentro generó numerosas leyendas y relatos imaginarios que son precisamente los que se grabaron en la memoria colectiva.

Haim Mijal Mijelin es el autor de un relato sin asidero en la realidad: según esta versión, Oliphant llevó a Imber a Eretz Israel después de la guerra ruso-turca. Imber era el presunto traductor de un ministro, y el Prof. Gezl Zelikowitz el del general Gordon. Zelikowitz, experto en sánscrito y en lenguas africanas, fue despedido y viajó a los EE.UU. Mijelin llegó a esta historia "hojeando casualmente el registro de huéspedes del hotel Kamenetz", en el que no aparece en ningún sitio la firma de Laurence Oliphant.

A Efraim Taubenhaus, dueño de la mercería "El rey de los botones" en Haifa, se debe otra versión no menos fantasiosa que oyera a su padre Meir. Este escribió muchas notas en los periódicos de la época, en especial sobre los sucesos de Safed y sus alrededores, pero no sobre Imber. Según su hijo Efraim, el primer secretario de Oliphant en Israel fue el misionero converso Hermann Friedlaender, y Meir Taubenhaus influyó sobre "Sir" (sic) Oliphant a fin de que lo despidiera y llamara a Imber para reemplazarlo. Shraga Faivel Kahanov afirmó que Imber conoció a la familia Oliphant en Eretz Israel: ..."así vivió [en Jerusalem] hasta que conoció a Laurence Oliphant y a su esposa, que se radicaron en la colonia alemana de Haifa. La Sra. Oliphant simpatizó mucho con él y lo llevó a vivir a su casa, para que les enseñara hebreo"...

Imber se integró a la familia como secretario y redactor de las respuestas a las cartas que muchos judíos enviaban a Oliphant; también parecería haber intentado enseñarle hebreo, pero en general le proporcionaba citas y pruebas de la Biblia, el Talmud y los textos cabalísticos destinadas a corroborar las extrañas tesis religiosas del matrimonio. Las descripciones de Shmariahu Imber nos enseñan que su hermano fue una figura central en la vida de la familia: "Ni ella ni su esposo hacían nada sin su consejo y aprobación, en asuntos generales y particulares". Sin embargo, las numerosas cartas de la pareja a sus familiares y amigos no mencionan a Imber; sólo en una escrita a una amiga en octubre de 1882, antes de su llegada a Israel, Alice expresó que ella y su esposo enseñaban a Imber el estilo de vida de los niños de Lily: las vanidades se iban desprendiendo de él y surgían los buenos modos, la disciplina y una gran fuerza moral. Esa era la atmósfera que reinaba en su casa, en la que él vivía. Alice escribió también acerca del secretario que Laurence había contratado en Turquía, que hablaba once lenguas y escribía cinco; el resultado fue una abultada cuenta por timbres postales. Pero en su carta de principios de enero de 1885 no menciona a Imber en la lista de personas que frecuentaban la casa de Haifa.

Oliphant viajó a Eretz Israel por dos razones: para promover un proyecto ferroviario que había concebido y para fundar una nueva secta mística, semejante y diferente de la Fraternidad de la Nueva Vida del "profeta" Thomas Lake Harris que él y su esposa habían abandonado con grandes dificultades. Harris se oponía al matrimonio de Laurence con Alice y trató de apartarlos; en su opinión, Laurence debía desposar a la criada de su madre, a la que había seducido en su juventud. Laurence y Alice se consideraban capaces de devolver al cristianismo su pureza primigenia y de salvar a la humanidad. En su libro Sympneumata ("Respirando juntos") afirmaban que se podía sentir a Dios por medio del sexo purificado "de su animalidad", definido como el amor sublime entre un hombre y una mujer, que son básicamente bisexuales.

Phillip Henderson, el excelente biógrafo de Oliphant, lo calificó de "onanismo místico"; más adelante, Imber señalaría que "tuve algo que ver en ese libro, porque en sus principios cabalísticos, el Sr. Oliphant recurrió a mis conocimientos". En verdad, en el capítulo que analiza la doble naturaleza del dios bisexual, algunas palabras hebreas se insertan en el texto en inglés. En sus doce años de matrimonio, Laurence y Alice no mantuvieron relaciones íntimas porque creían que eran "almas gemelas" que no necesitaban la unión física; cuando Oliphant quiso tener un descendiente, Alice se negó a complacerlo. Es posible que la fe mística no fuera el único motivo que los impulsó a la abstinencia, sino que la sífilis padecida por Laurence haya sido la verdadera razón que lo alejó del lecho de Alice. Se decía que Alice concedía sus favores a drusos y árabes de ínfima categoría social, por una elevada misión destinada a conferir al mundo una nueva vitalidad. Los biógrafos Schnaider y Henderson atribuyen la calumnia a tres mujeres inglesas, Hannah Witoll Smith, su hija y su nieta, pero Henderson cita también a Jane Digby, que escribió: "Alice Oliphant enseñó a los árabes de las faldas del Carmel una nueva forma de mística sexual". Así como difamaban a Alice de desviaciones sexuales, acusaban a Laurence de invitar mujeres a su lecho para que percibieran su fe mística. Con respecto a las mujeres drusas, Oliphant las describió como bellas, pero malvadas y de corazón frío.

¿Logró Alice, la bella, culta y perfecta ama de casa, conmover al joven Imber? Sin duda alguna; en una elegía escrita "al informarme el Sr. Oliphant del fallecimiento de su esposa", no olvidó su cuerpo: "En lo más íntimo de mi corazón/ yace tu alma;/ en las tinieblas de mi corazón,/ tumba de tus carnes". Pero en los primeros tiempos de su convivencia bajo un mismo techo, los esposos habían marcado los límites y aclarado que la condición para vivir con ellos era aceptar la fe de Oliphant, es decir, la represión de la atracción sexual por un "alma pura". Imber lo detalló en el artículo Un día de pesca con el Sr. Oliphant:

"Y así, Herzl [así lo llamaba su madre], Dios te ha enviado a mí para fortalecerme en la verdadera fe. Este es el milagro: que tú, un judío joven y ajeno a la lengua en la que nuestro profeta [Harris] pregonó el esplendor de la verdad, llegues a la misma conclusión con respecto a la unión divina, como integrante de la asociación. Por eso creo que te ha enviado por Dios, que despertó en tu corazón el afecto por la Sra. Oliphant. Por lo tanto, prométeme que vivirás de acuerdo con tu fe, que dominarás tus instintos y que te elevarás del nivel humano al angelical, como Adán antes del 'pecado'."

En resumen: la conducta de Alice puede ser interpretada de dos maneras no excluyentes. Phillip Henderson sostiene que al igual que los mártires, Alice gozaba causando a los demás el mismo sufrimiento con que ella se atormentaba, es decir, que era claramente sado-masoquista; Galia Yardeni escribió que "Alice Oliphant amó desesperadamente a un solo hombre: su esposo".

A su arribo a Eretz Israel, Oliphant se encontró con los olim de Rumania que habían llegado para cultivar la tierra, inspirados por su activismo y sus escritos. Sin duda alguna, sus sufrimientos lo conmovieron e hizo todo lo posible para aminorar el entusiasmo por la aliah por una parte, y para ayudar a los hambrientos de Zammarin, Rosh Pina, Yesud Hama'alah y Mishmar Hayarden por la otra. Pero no era ése el objetivo de su llegada. Aparentemente, Yejiel Mijal Pines fue el primero en comprender el carácter de Oliphant, y en junio de 1882 escribió: "En mi opinión, este hombre no es un soñador; él mismo es un sueño y no debemos confiar en sus palabras". Uno de sus biógrafos escribió que Oliphant no era filosemita en absoluto y que veía la idea de colonizar Eretz Israel con judíos oprimidos de Europa oriental como un proyecto que beneficiaría a Inglaterra y le permitiría el acceso político y económico al Oriente, con los judíos como herramientas en manos de la Palestine Development Company, fundada por él en 1878.

Shmuel Pineles, dirigente de Jibat Zion en Rumania, oyó a Oliphant decir confidencialmente que "Gran Bretaña quiere colonizar Eretz Israel con judíos porque está interesada en que esa región, contigua al Canal de Suez y custodia de la ruta a la India, se halle en manos confiables, porque Inglaterra no puede confiar en los egipcios". Oliphant estaba convencido de que el principal defecto y debilidad de los judíos consistía en su incapacidad para las tareas manuales. En Israel llegó a la conclusión de que los judíos nativos, que hablaban árabe y eran ciudadanos otomanos, y no los inmigrantes de Europa oriental, aceptarían dedicarse a la agricultura y colonizar Eretz Israel.

Poco antes de su arribo a Haifa, Oliphant viajó a El Cairo a fin de recaudar fondos para su proyecto ferroviario. A principios de 1885 se encontró en Jerusalem con el duque de Sutherland, también interesado en el tren del Oriente Medio. En sus artículos, Oliphant habló en detalle de la realización del proyecto, pero éste fracasó. Oliphant había invertido dinero en las tareas de medición y planificación de las vías férreas, y a pesar de las dificultades que le ponía el gobierno, compró tierras aledañas al trayecto del tren "del sultán Hamid". Su segunda esposa y heredera, Rosamond Owen Templeton, trató de vender a la JCA algunas de esas tierras y durante muchos años reclamó del mandato británico una indemnización por las parcelas expropiadas por los turcos a su esposo, incluidas las de la estación de tren al este de Haifa. Después de una prolongada lucha en diversas instancias judiciales, en 1934 el gobierno le pagó 12.000 £ por la parcela ubicada al este del puerto de Haifa.

Se decía que Imber solía recorrer Eretz Israel con Oliphant y visitar las nuevas colonias del norte. Yaacov Harozen escribió que "en aquellos tiempos (1883), Imber estaba ya al servicio de Sir (sic) Laurence Oliphant, y este inglés filosemita le había impuesto la tarea de estimular a los agricultores en su difícil cometido". A raíz de su visita a Rosh Pina, Imber escribió el poema Excavad los montes, pero nunca mencionó estas misiones de aliento supuestamente impuestas por Oliphant. Lo que sí se sabe es que Oliphant recurrió a un converso, el misionero Abraham Leo Auchart, director de la Misión Inglesa en Safed, para repartir ropa y dinero a los ncesitados de Rosh Pina y de Yesud Hama'alah. Puesto que conocía la personalidad de Imber, cabe dudar de que haya confiado en él para este tipo de tareas. Y. Harozen describió a Alice como una especie de Florence Nightingale: "Su noble esposa era el ángel salvador que pasaba días y noches en las casas de los campesinos enfermos de malaria [en Mishmar

Hayarden], tratando de ahuyentar la fiebre con paños frños". Imber escribió que de todas las colonias, prefería a Rishon LeZion y a sus pobladores, verdaderos pioneros:

"Como hermano y amigo estuve con los colonos de Zammarin [actualmente Zijron Yaacov] y entendí su malestar; también comprendí el estado de ánimo de los colonos de Rosh Pina, pero desde que conocí a los 'pioneros' vi que son superiores a los de las otras colonias por su coraje y su fe en la sagrada idea de Jibat Zion".

De una de sus visitas a Zijron Yaacov se dijo:

"Llegó el mes de Adar [de 5747]. Para celebrar Purim, Waermesser [funcionario del Barón] organizó una cena e invitó al cónsul alemán de Haifa y a otras personalidades de la comunidad alemana en la ciudad, a las que se agregaron Shmuel Inger, Imber y varios campesinos ancianos, que se entretuvieron hasta muy tarde con la comida y la bebida y pronunciaron discursos. Para Waermesser no hay fiesta sin alemanes".

Imber siempre se sintió atraído por los lugares en los que había comida y bebida gratis, y por ello frecuentaba la colonia alemana de Haifa.

Imber relató que los Oliphant lo trataban como a un hijo. Como todos los ingleses, Laurence era severo y sostenía sus ieas con firmeza. Quiso hacer de él un jinete consumado, un soldado en todo el sentido del término, mientras que Alice era totalmente espiritual y trató de convertirlo en artista y escritor. Ambos estaban imbuidos de espiritualidad y deseaban su bien. S.F. Kahanov describió así su vida en casa de los Oliphant:

"Nada le faltaba allí, salvo algo de bebida que tanto anhelaba. De tanto en tanto bajaba a la casa de Jacob Bitzer, el cantinero alemán de Haifa, y bebía hasta la embriaguez, para compensar los largos días de abstinencia en casa de los Oliphant. La Sra. Oliphant se enfadaba con él y cancelaba la deuda".

A pesar de todo, después de unos ocho meses de convivencia amorosa pero oprimente, en julio de 1883 Imber abandonó la casa de Alice y Laurence Oliphant y huyó a Jerusalem.

Noticias de Sion

Imber conoció muchas personas en Eretz Israel, pero su encuentro con el misionero Friedlaender en Jerusalem parecería haberlo marcado más que cualquier otro y enfatizado aún más la mala fama que lo acompañó al abandonar Israel. A este tema habremos de volver más adelante.

En apariencia, el objetivo principal de la lucha de los judíos contra la Misión se centraba en la legendaria figura del reverendo Hermann Friedlaender, ..."un judío converso, maestro inigualable en el arte de la predicación", según Y.M. Pines. Muchos lo llamaban Moshe o Moses y lo describían como "director de la Misión", a pesar de que la Sociedad para la Difusión del Cristianismo entre los Judíos estuvo dirigida durante 22 años (1878-1901) por el pastor y posteriormente canónigo Arthur Hastings Kelk, a cuya autoridad estaba sometido Friedlaender.

Hubo también quienes le hallaron una prosapia ilustre: Galia Yardeni escribió que era hijo de Nathan Friedlaender, "el conocido predicador de Jibat Sion"; si bien el nombre de éste era Nathan Friedland y el de su hijo, Yejiel Mijal. Hermann Friedlaender nació en Schneidemuhl, Prusia (actualmente Polonia) en 1830 y se convirtió al cristianismo a los 28 años. Desde 1866 trabajó en la "Sociedad de Londres", al principio a cargo de la sede de Manchester (1866-1869) y posteriormente en Túnez. En 1872 fue enviado a Jerusalem y en 1875 el obispo Gobat lo consagró sacerdote. Friedlander dirigía el mensuario en inglés Tidinqs from Sion ("Noticias de Sion") editado por la Misión en Jerusalem, en el que también solía escribir artículos.

La principal actividad que se le atribuyó fue la colonia de la Misión en Artof, por la que entre 1884 y 1886 pasaron varias decenas de judíos. Es posible que "haya sido captado por la idea nacional judía"; creía que si lograba tener éxito en donde otros habían fracasado y fundaba colonias judías permanentes "bajo la inspiración del cristianismo", podría satisfacer el deseo de los refugiados de Rusia de ser agricultores en Tierra Santa y facilitaría la tarea de la Misión de atraerlos a la iglesia anglicana.

El director de Mikveh Israel, Shmuel Hirsch, informó al secretario general de la Alliance Israʼlite Universelle en París que Friedlander había prometido a los desvalidos refugiados de Rusia fundar para ellos una colonia "sin intención de convertirlos"; Friedlaender escribió que los expatriados de 1884 no eran, como los de 1882, refugiados de guerra que no conocían la existencia de la Misión, sino que desde su misma llegada tenían intenciones de aprovechar su ayuda, y que todas las conquistas de la Misión eran individuales, pues cada judío converso en Eretz Israel era, en cierta medida, representante de su pueblo.

Artof parecía aislada y alejada de toda influencia judía, lo que la tornaba un sitio apto para la prʼdica y la conversión. Friedlaender viajó a Inglaterra, creó la Asociación de Ayuda a los Refugiados Judíos y organizó una campaña de recaudación de fondos para Artof. El intento fracasó y en Tindinqs abundan los reclamos y quejas por la difícil situación de los colonos (es probable que ʼsa fuera tambiʼn una forma de lograr conmover a los donantes potenciales). El fracaso despertó las críticas de A.H. Kelk, director de la Misión, quien consideraba que la colonia sólo debía ser destinada a conversos al cristianismo y no a refugiados judíos. Kelk recalcó que no pertenecía a la Sociedad de Londres sino a la Asociación de Ayuda a los Refugiados Judíos, y en una de las publicaciones de la Misión informó con alivio acerca de la reducción de habitantes de la misma. Artof fue un barril sin fondo en el que se invirtió mucho dinero, pero el número de judíos conversos fue ínfimo.

Friedlaender envió a Londres su informe periódico el 9 de septiembre de 1885 y partió para unas vacaciones de tres meses en Inglaterra; por lo visto, debió explicar los grandes gastos de la fracasada colonia. El 30 de abril de 1886, la comisión directiva de la Misión en Londres leyó una carta de Friedlaender, cuyo contenido se desconoce.

El 9 de julio Freidlaender presentó su renuncia, que fue aceptada. En una publicación de la Misión constan las razones de la misma: si bien no se formulan reparos a su conducta, las numerosas irregularidades halladas en las cuentas e informes presentados -que no objetó- justificaban la resolución. Pinjas Grayevsky señaló: "Los registros del director Friedlaender son caóticos y sus cuentas están desordenadas. Los directivos de la Misión no están satisfechos con ʼl porque dilapidó fondos a diestra y siniestra, si bien fue honesto en cuestiones de dinero".

Friedlaender no regresó a Jerusalem, en la que había residido 13 años. Despuʼs de su muerte se difundieron rumores que brindan testimonio de la impronta que dejó en los judíos de la ciudad: Yeshaiahu Peres escribió que Friedlaender tenía un hermano rabino en Londres y que a pesar de su conversión, íntimamente seguía siendo judío y no veía con buenos ojos la conversión de los inescrupulosos. Finalmente fue despedido de su cargo y sometido a juicio en Londres por abuso de confianza. Grayevsky informó que "lo hallaron muerto en su habitación, de rodillas". Eliezer Rafael Malaji explicó que "a fines de la dʼcada de 1880 Friedlaender abandonó Jerusalem y se trasladó a Amʼrica del Norte, pero tampoco allí tuvo ʼxito". Para Abraham Ben-Oliel, director de la Nueva Misión Presbiteriana en la Ciudad Santa, Kelk perseguía a los misioneros hebreos: "ningún predicador hebreo puede subsistir en Jerusalem por la ira del Sr. Kelk, que ahuyentó tambiʼn a Friedlaender y lo llevó a sucumbir de hambre en Amʼrica". El corresponsal de Hamelitz en los EE.UU. informó a sus lectores la llegada de Friedlaender a Nueva York: "El Dr. Friedlaender, ‘que se autotitula rabino’, predicó en la sede del conocido converso Dr. [Yaacov] Frishman en Nueva York el 13 de octubre de 1888". Su muerte fue anunciada en el periódico Haleumi de esa ciudad:

"H. Friedlaender, enviado por la Sociedad de Predicadores de Londres, vivió mucho tiempo en Jerusalem y fundó la colonia Artof en la que invirtió grandes sumas para colonizar a los exiliados de Rusia, pues pensaba que con el paso del tiempo lograría atraerlos bajo las alas de la Nueva Providencia. Cuando los miembros de su sociedad vieron que todos sus esfuerzos resultaban vanos y que los judíos abandonaban el lugar hasta no quedar ninguno, comenzaron a perseguirlo con saña hasta que se vio obligado a abandonar Tierra Santa y viajar a Nueva York, donde tampoco halló sosiego. De toda su riqueza no le quedó ni un poco de pan, y la semana pasada murió de hambre sin que nadie le prestara atención".

En Nueva York, Friedlaender estuvo allegado al misionero converso Haim Yedidiah Hamazliah (antes H.Z. Polak), conocido tambiʼn como Christian Theophilus Lucky, al que ayudó a redactar y corregir la revista Edut LeIsrael. Murió en Nueva York el 12 de noviembre de 1888, a los 58 años. En su elogio fúnebre, Lucky señaló que Friedlaender había sido un padre espiritual para los habitantes de Jerusalem y que "amó a esa tierra hasta el fin de sus días". Sobre su conflicto con el directorio de la Misión, expresó

que "aun cuando hubo quienes le amargaron la vida y lo odiaron sin razn, nunca discuti ni alz la voz, sino que los perdon y rez por ellos".

Volviendo a su poca de esplendor en Jerusalem, el 15 de mayo de 1884 public en Tindinqs una nota en la que no mencionaba nombres, pero en la que se poda identificar a Imber como su protagonista y a Oliphant como "el caballero ingls que le dio trabajo antes de su llegada a Jerusalem". El artculo se titulaba "Vuestro adversario el diablo merodea buscando a quin devorar" (I Epstola de Pedro, 5:8) y seoalaba:

"A mi regreso de Inglaterra en septiembre del aoo pasado [1883] me prepararon muchas loas en hebreo, ciertamente para complacerme. Pregunt quin haba escrito una de ellas y me respondieron que el autor era un judo inteligente que haba cado muy bajo y que la escribi porque le haban dicho que seguramente le retribuira generosamente. Sent tanta repugnancia que cuando se present ante m no me comport como corresponde a un misionero cristiano. Se hallaba en una situacin muy desdichada pero me negu a ayudarlo por temor de que alguien pensara que estaba dispuesto a pagar a quien me elogiara. No obstante, despus de leer algunos de sus virulentos artculos contra la tarea de la Misin Juda de Londres, publicados en la prensa hebrea local y extranjera, me sent profundamente impresionado por su nivel intelectual y no pude librarme de la sensacin de que debamos intentar penetrar en su corazn. Mucho tiempo antes de mi regreso, el Sr. Friedman [el converso Ben-Zion] opinaba lo mismo que yo, pero cada vez que intentaba ayudarlo topaba con diversas provocaciones. Yo, por mi parte, pensaba que no podamos permitirnos dejarlo abandonado a su suerte slo por el rechazo que inspiraban su conducta y su embriaguez. Comenc a ayudarlo en alguna medida para que tuviera algo de comida, y se hizo acreedor a nuestra apoyo por su oposicin honesta y declarada. Me dijo: 'Si quisiera ser hipcrita y me declarara 'aspirante a la conversin', ustedes se sentiran obligados a hacer mucho por alguien como yo'. Finalmente enferm tan seriamente que debimos internarlo en nuestro hospital. Durante algn tiempo su atesmo desvergonzado aterroriz al Sr. [el Dr. Alexander Robert] Ilievich. El Sr. Friedman lo visitaba asiduamente y yo de tanto en tanto, y para nuestra alegra pudimos comprobar que lentamente comenz a cambiar el tono de sus palabras. La clida actitud de los mdicos, de la enfermera principal y de las demas personas vinculadas con el hospital, para quienes era una pesada carga, ejercieron sobre l una influencia benfica y finalmente escribi al caballero ingls que le dio trabajo antes de su llegada a Jerusalem que se avergonzaba de los malvados ataques contra la Misin y que los haba escrito sin pensar, pero que ahora comprenda su verdadero valor. Cuando sali del hospital, an convalesciente de su prolongada enfermedad, vino a verme y era un hombre nuevo: repudi su vida anterior, prometi no volver a beber sin mi autorizacin y dijo: 'Mi apostasa ha desaparecido; mi corazn ha sido conquistado por la anunciacin pero mi mente an se opone a ella'. Fueron necesarios muchos pensamientos y muchas plegarias para saber cmo comportarnos con l. Debimos darle ropa, casa y comida; ofrecerle libros sanos, que devoraba en grandes cantidades; hallar tiempo para hablar con l cada vez que planteaba interrogantes varias veces al da y leer las cartas tan interesantes que me enviaba algunas veces a la semana. Tratamos de complacerlo en todo y lo mantuvimos con la esperanza de que cuando se restableciera lo suficiente podramos encargarle un trabajo literario con el que se sostuviera. Avanz en el conocimiento del cristianismo y tuvo el coraje de reconocer su error ante quienes lo instigaban a usar la pluma en nuestra contra. Una vez lo proclam ante el Gran Rabino de Inglaterra, que estaba aqu de visita. Hace algunas semanas lo enviamos a Jaffa, a cambiar de aires. All recibi una carta de su antiguo empleador, el caballero ingls, que le sugiri dirigirse a una familia juda en una de las colonias cercanas a Jaffa para aprender durante tres meses algo de jardinera, lo que posteriormente le permitira ganarse la vida. Como siente un gran compromiso con l consider que deba satisfacerlo, pero antes vino a verme y me asegur que ntimamente no se apartaba de nosotros. Reconozco que sent un gran dolor y que guardo en la memoria el da en que le su carta y lo supe por primera vez como el mas difcil del mes. Lo considero un 'tizn salvado del incendio' y a pesar de que el demonio acecha para devorarlo, creo en el poder superior del 'hombre fuerte armado' (1). Creo, pero sufro por lo sucedido y tambin temo. 'Creo, ayndame en mi incredulidad' (2)".

Durante cinco aoos, el artculo de Friedlaender fue una bomba de tiempo latente; nadie le prest atencin ni identific a Imber como su protagonista, ni lo us en su contra. Aparentemente, Imber no tuvo conocimiento de l hasta que mas tarde lleg a manos de Eliezer Ben-Yehuda.

De un libro en preparacin

NOTAS

1. Lucas 11:21.

2. Marcos 9:24.

El Desmantelador de la Realidad - Entrevista a Etgar Keret - Segunda parte

Literatura israelí

En este segundo tramo de la charla con el escritor israelí, nos enteramos, entre otros temas, de su pensamiento acerca de las relaciones entre arte y política. Si en las primeras etapas de existencia de Israel como estado toda expresión cultural debía ser indiscutidamente militante, hoy esa relación no es tan obvia. En este, como en otros asuntos, Keret se muestra partidario de una actitud mucho más complejizante, exponiendo la punta del iceberg de una sociedad israelí distinta de la que se suele conocer.

-Si tuvieras que definir la fuente de inspiración de tus cuentos, ¿dirías que es la realidad o los sueños?

-Yo creo que la base es la realidad. Pero muchas veces mis cuentos son metáforas de la realidad y no la realidad misma. Supongamos que estoy enamorado de una chica, y ella es la novia de mi mejor amigo, así que no puedo salir con ella. Entonces escribo un cuento sobre un elefante de dieta, que en Yom Kipur (Día del Perdón) va a una confitería, y mira una torta a través del vidrio. Yo soy el elefante que mira la vidriera. En ese sentido mi cuento es realista.

-A veces tengo la impresión de que con tus cuentos intentás descubrir dónde la realidad es concisa, y dónde es es frágil. Cuando descubrís un lugar donde la realidad es frágil, ponés allí todo el peso del cuento, para ver qué pasa…

-Es cierto. Yo creo que muchas veces vivimos por inercia. La sociedad es un sistema que permite no pensar demasiado, y seguir avanzando. Digamos, por ejemplo, que vas a un kiosko a comprar cigarrillos. Le das al vendedor un billete de 100 shekels, él lo agarra y lo guarda en la caja. Entonces te mira y te dice: "No pagaste". ¿Qué hacés? ¿Cómo funciona ese sistema? Funciona gracias a la inercia. En mis cuentos me gusta descubrir fallas en el sistema. Grietas. Y poner toda la presión del cuento ahí, porque creo que si uno rompe esa cáscara, debajo está la realidad verdadera. La realidad de los sentimientos. Debajo de esa cáscara es donde la gente vive. Y yo trato romper esa cáscara, no por el hecho de romper, sino porque tengo un gran amor a la realidad. Porque creo que la vida es mucho más interesante y mucho más linda cuando tomamos en cuenta lo que pasa detrás de esa cáscara.

-Hablemos un poco sobre la temática de tus cuentos. Hay dos temas que en la literatura israelí siempre ocuparon un lugar muy central, y en cambio en tus cuentos aparecen muy poco, y apenas como decorado: el servicio militar, y el Holocausto. Creo que lo que caracteriza tu manera de tratar estos temas es que siempre los exponés desde un punto de vista subjetivo. Nunca incluís el aspecto ideológico. ¿Esta omisión de todo contexto político es conciente?

-Yo no sé si es conciente, pero sí te puedo decir que es auténtica. Yo creo que en Israel hay cierta jerarquía en la que el aspecto político de las cosas es el más importante. Y luego vienen aspectos secundarios como el sentimental, o el humanístico. Ahora, mirá, mi hermana es religiosa. Ella vive en Meah Shearim, y tiene nueve hijos. A nivel ideológico no tengo ninguna conexión con ella. Ella cree que Arieh Deri es inocente. No entiende por qué no les dan más subsidios a los religiosos, y por qué está mal que ella trabaje todo el día para que su marido estudie. A nivel humano yo la quiero muchísimo, y creo que es una persona encantadora. También conozco miles de personas que a nivel intelectual piensan exactamente como yo, y son malas personas, malos padres y malos amigos. Pero acá en Israel no hay lugar para esa disonancia. O sos como nosotros o no. Yo me acuerdo que tenía una novia de derecha, y me decían "¿Por quién votó?", "¡¿Cómo podés salir con una chica que votó a Bibi?!" Y eso es aplastar lo humano bajo algo inmenso y superficial que es la ideología. Si alguien es una persona excelente, pero cree que no hay que devolver los territorios ocupados, ¿yo no puedo ser su amigo? Yo no veo las cosas de esa manera... Y tampoco mis personajes las ven así.

-¿Qué opinás sobre los escritores que están muy identificados con un movimiento político, o con cierta ideología?

-Antes que nada es su derecho.

-Bueno, eso nadie lo discute. ¿Qué más?

-Más allá de eso, creo que la vida y la realidad son demasiado complejas como para resumirlas en un manifiesto. Están llenas de contradicciones. No es casualidad que los amigos que más querés, son los que más odiás, y que la gente de la que más te querés alejar, es la que más necesitás. Mi relación hacia la realidad es ambivalente. Venir con tres frases que resuelvan todo... yo no creo en eso.

-Está bien, pero yo no pregunto si el manifiesto es un medio legítimo, sino qué opinás sobre la relación entre arte y política.

-Mirá, lo primero que te puedo decir con respecto a los escritores que escriben según una ideología, es que en general sus libros no me gustan. Pero yo creo que hay también muchos escritores que hacen excelentes libros, y en otros foros expresan sus ideas políticas. Eso me parece muy legítimo.

-¿Y el conocer sus ideas políticas, no influye en la lectura que hacés de sus libros?

-No, no me influye, porque yo divido entre ambos aspectos del escritor. Yo creo que el escritor y su obra son dos cosas diferentes.

-¿Qué opinás, entonces, de la Parashat Wagner?

-Mirá, mis padres son sobrevivientes del Holocausto. A ellos no les gusta Wagner. A Wagner lo relacionan, a un nivel asociativo, con cosas muy feas que pasaron. Ellos tienen una suscripción a la Filarmónica, y mi papá me dijo: "No tengo problema que toquen Wagner, sólo pido que me avisen así no voy". Yo creo que si alguien quiere escuchar a Wagner, está en su derecho. Y si alguien no lo quiere escuchar, está en su derecho también.

-¿Entonces el estilo de vida que lleva un artista no tiene ninguna influencia sobre tu manera de comprender su arte?

-En lo que a mí respecta, no.

-¿Vos creés que quienes leen tus libros se interesan en tu idelogía?

-Yo creo que, en general, todo el asunto de venderle al público una ideología es algo que desmerece el arte. Si vos utilizás tu poder de convocatoria para promover cierto partido político, es como utilizarlo para vender cornflakes.

-Pero, lo mires como lo mires, las ideas están relacionadas con nuestra manera de ver el mundo. ¿Cómo lográs que no influyan en el proceso de creación?

-Yo no digo que no tengo ideas políticas. Tengo ideas políticas muy concisas. Pero me es dificil definirlas según un partido político. Y ¿sabés qué?, a mí ya me acusaron de zurdo, de derechista, de lo que quieras. Cuando fueron los disturbios de octubre, y los policías dispararon a los manifestantes árabes, yo fui a consolar a las familias de los fallecidos, y pedí que se hiciese una investigación oficial.

-¿Por qué?

-Porque me sentí tocado por el sufrimiento de esas familias. Pero mi identificación no fue política. Simplemente pensé: "Si hay trece familias cuyos hijos murieron, y son ciudadanos israelíes, me parece que hay que investigar qué pasó". Yo ni siquiera intenté preguntarme si eran culpables o inocentes. Si un tren se hubiese caído de un puente, ¿habrían investigado? Bueno, entonces que investiguen qué pasó. Quizás hay que darle a los policías una medalla, quién sabe… No es que no tenga ideas políticas. Sin ir más lejos, esta semana escribí un artículo político para el diario alemán Der Zitte. Y te digo la verdad, prefiero escribir para el exterior.

-¿Por qué?

-Porque por experiencia, en el exterior la gente está menos atada a un estigma específico. Acá en Israel empezás a hablar con alguien y enseguida empieza: "Pará, pero ¿sos zurdo, facho, estás a favor de Shas?" Trata de entenderte a través de tu identidad política.

-Ultima pregunta al respecto. Digamos que mañana salís con declaraciones derechistas extremistas, y confesás que estás afiliado al Mafdal. ¿Creés que perderías lectores?

-Seguramente si saliese con cualquier declaración política, perdería algunos lectores y también ganaría otros. Pero ninguno de estos me interesan como lectores de mis cuentos. Una persona que empieza o deja de leer mis libros por mis ideas políticas, no es el lector para el que yo escribo. Mirá, cuando publiqué el cuento "Daruj venatzur" (Cargado y trabado), recibí dos cartas: una que me acusaba de derechista y me decía: "¡Fachista, golpeador de árabes, ojalá que alguna vez la policía te golpee a vos!". La otra carta me acusaba de izquierdista y decía: "Ya estamos podridos de los que se compadecen de los árabes de porquería". Ahora, ese cuento es sobre una persona que está sirviendo en el éjercito, y se vuelve loco. Y todo lo que el cuento quiere decir es que para quien sirve en los territorios ocupados es imposible ser indiferente a lo que pasa a su alrededor. Todas las interptretaciones más allá de eso, son responsabilidad de los lectores. El cuento intenta iluminar un problema. Señalar un fenómeno. Pero en Israel señalás un problema y empiezan "¡Pará!, ¿a qué te referís, hay que matar a todos los árabes o no?" Y eso es una reducción de la vida. Es como tener a disposición todos los gustos del mundo y elegir un menú de McDonald's.

-Pero en algún momento hay que elegir, ¿no? No se puede pasar toda la vida chequeando opciones. Al final se compra algo...

-Sí, y yo elijo. Pero mis ideas dirigen mi vida y no mi escritura. No se puede pretender que al acercar mis cuentos a una vela aparezca la palabra Meretz.

-Para finalizar quiero que me definas el término israelidad.

-Es muy difícil de definirla en palabras, por que la israelidad es algo muy fresco. Todavía se está cocinando. Yo creo que justamente una de nuestras debilidades es buscar soluciones instantáneas. Lo que te puedo decir es cuál es a mi parecer el mayor peligro y la mayor ventaja de esta situación. Israel es, como se dice, un crisol de culturas. El mayor peligro es que la insensibilidad y la intolerancia reduzcan esa riqueza cultural a su mínimo común denominador. Es decir, que cada uno renuncie a sus raíces culturales, y lo que quede sea la preocupación común por tener más plata y una camioneta. La buena noticia es que quizás podamos realmente producir una fusión cultural, y que todas esas culturas juntas nos permitan tener una visión más rica y más crítica de nuestra realidad.

-¿Y cuál será esa base común?

-Yo no puedo predecir cuál será, pero creo que con el tiempo, esa base se generará. Mirá lo que pasa en Francia, o en Estados Unidos. ¿Qué tienen los estadounidenses en común? Que han vivido muchos años juntos, y que tienen una historia en común. Yo creo que todo eso llega con el tiempo. Acá en Israel las cosas son tan inmediatas…Te voy a contar algo. Estuve hace poco en Dublin, y me invitaron al museo de James Joyce. El gerente del museo, que era también pariente de Joyce, me dijo: "¿Sabés que en tres años van a empezar a enseñar a Joyce en las escuelas secundarias?" Me contó que hubo deliberaciones durante más de quince años, y ahora decidieron que lo van a agregar al programa de estudios. Ahora bien, mi libro Gaaguai leKissinger (Mi nostalgia por Kissinger), lo empezaron a enseñar tres años después que salió. Y en Irlanda todavía discuten sobre Joyce, ¡¿entendés?!

CUESTIONARIO:

-Dame una razón para irse del país.

-Ir a un lugar donde la gente odie menos.

-Dame una razón para quedarse en el país.

-Es el lugar más íntimo para mí.

-Dame una razón para volverse religioso.

-Creo que es muy difícil avanzar en la vida sin creer que hay algo más allá.

-Dame una razón para dejar de ser religioso.

-Porque es difícil creer que lo que hay más allá quiera que vivamos según leyes tan meticulosas y severas.

-¿Quién tendría que ser el ministro de Cultura?

-Adam Baruj.

-Una conclusión o sabiduría sobre la vida.

-Las cosas más importantes en la vida son aquellas a las que no se les puede dar nombre.

DEFINICIONES:

Meah Shearim: Barrio de Jerusalem. Fue uno de los primeros barrios que se construyeron fuera de la Ciudad Vieja. Todos sus pobladores son ultrarreligiosos.

Arieh Deri: Fue durante muchos años el líder del partido político religioso sefardí Shas. Hace dos años fue encarcelado luego que se lo encontró culpable de varios casos de corrupción. Sus votantes, y gran parte del público religioso, opinan que Deri es inocente, y que su condena es un ejemplo más de la política racista de la élite ashkenazí contra los religiosos y los sefardíes o mizrajim (orientales, judíos que inmigraron desde los países árabes).

Bibi (Biniamín Netaniahu): Ex primer ministro israelí, perteneciente al partido político Likud, de orientación centro-derechista.

Parashat Wagner: Caso Wagner. Desde la creación del Estado de Israel, existía un acuerdo tácito según el cual ninguna orquesta israelí interpretaría obras del músico alemán Richard Wagner, conocido por sus ideas antisemitas, y por ser el músico preferido de Hitler. (Muchas de las víctimas del Holocausto fueron conducidas a las cámaras de gas mientras la música de Wagner sonaba en los parlantes de los campos de exterminio). Este acuerdo fue quebrado por el director de la Orquesta Filarmónica de Berlín, Daniel Barenboim, que en su última presentación en Israel condujo una de las obras de Wagner a pesar de los acuerdos previos con los organizadores del festival al que estaba invitado. El episodio produjo un debate público muy acalorado.

Disturbios de octubre: En el mes de octubre del 2000, poco después de iniciarse la Intifada de Al Aqsa en los territorios, tuvieron lugar en varias ciudades árabes de Israel manifestaciones violentas, y se produjeron fuertes enfrentamientos con la policía. En estos enfrentamientos murieron 13 manifestantes, ciudadanos árabes israelíes.

Shas: Partido político israelí. La mayoría de sus votantes son de origen sefardí y respetan las costumbres religiosas.

Mafdal: Partido político sionista-religioso, que está a favor de mantener los territorios ocupados bajo dominio israelí.

Meretz: Partido político de izquierda a favor de entregar territorios ocupados a cambio de un acuerdo de paz. Muchos de los artistas y intelectuales israelíes pertenecen a este partido político.

Adam Baruj: Escritor y periodista que fue en su infancia ultraortodoxo y que hoy, si bien su estilo de vida es laico, dedica la mayor parte de su tiempo al estudio de la Torá, y todo lo relacionado con la cultura judía.

Cultura

Etgar Keret ocupa un lugar destacado en la nueva tendencia que se viene desarrollando en la literatura israelí desde mediados de los ochenta. Nacido en Ramat Gan en 1968, vive en Tel Aviv y, como casi todos sus colegas, no sólo se dedica a la literatura. Es colaborador permanente del diario local Tel Aviv y publicó, en colaboración, dos libros de comics: Nadie dijo que iba a ser gracioso y Calles de ira. En 1993 recibió el Primer Premio en el Festival de Teatro de Akko por su obra Operación Entebe, el musical. En 1996 escribió y dirigió junto con Ran Tal el cortometraje Malka, de corazón rojo, por el que recibió el reconocimiento de la Academia Israelí de Cine y el Primer Premio en el Festival de Cine de Munich.

Lleva publicados tres libros de cuentos y una novela corta. Sus relatos presentan una realidad en crisis, que no siempre puede ser representada e incluye elementos fantásticos, como una manera de interpretarla. Sus protagonistas son seres humanos confundidos en medio de un mundo que no pueden comprender.

Keret utiliza el idioma realista y más crudo de la calle, incluye insultos y hasta deformaciones verbales. En su escritura, de fácil lectura, se mezclan el humor y el desenfado. Entrevistado en una oportunidad sobre este punto, declaró: "La mayoría de las personas habla incorrectamente, desde mi punto de vista, no prefiero el idioma culto o el vulgar, mi único criterio es que sea un idioma auténtico para cada uno de los personajes". A pesar de ser criticado por algunos docentes de lengua, sus obras tienen mucha aceptación entre los jóvenes, quienes encuentran en él alguien que interpreta y describe el universo joven. Es por eso que algunos de sus relatos ya son parte de la currícula escolar. El cuento Tzfirah (Sirena), que trata un conflicto entre adolescentes que se desarrolla en el Día de la Shoah, es generalmente tratado en los colegios secundarios para dicha fecha.

Este autor utiliza muchas metáforas e imágenes para pintar a sus personajes, que tratan de comprender la vida que viven, y para eso inventa una realidad alternativa. En sus cuentos hay un entramado que incluye realidad y fantasía, situaciones de la vida cotidiana enlazadas con un mundo imaginario. Los personajes expresan sentimientos y sensaciones. Casi todos sus relatos son en primera persona y el narrador se refiere a experiencias que atravesó en su vida, todas ellas de fácil identificación para el lector israelí, ya que se trata de situaciones cotidianas y rutinarias de la vida en Israel.

Su primer libro de cuentos es Tzinorot (Tuberías), publicado en 1992. A modo de ejemplo, uno de los cuentos de esta antología se denomina Neylun, cuya traducción es plastificación, palabra creada a partir del sustantivo nylon. En este relato se narra la situación de degradación que vive un soldado, llamado Jasín, a manos de su sargento. En el servicio militar, los soldados deben plastificar los elementos de primeros auxilios. El superior en cuestión demuestra delante de la compañía que por el envoltorio se filtra agua y arremete a los gritos contra el soldado:

í "¿A esto llamás neylun, Jasín? En este plástico hay un agujero del tamaño de una vagina. ¿Viste alguna vez una vagina, Jasín?"

El protagonista resuelve el conflicto de la siguiente manera: se plastifica totalmente, para aislarse y superar la situación. Realidad y fantasía se entretejen para sobrellevar la vida.

El segundo libro de cuentos fue Gaaguai le Kissinger (Mis nostalgias de Kissinger), en 1994 y posteriormente, en 1998, apareció su primer novela corta, Hakaitanah shel Kneller (La colonia de vacaciones de Kneller. La trama de la novela es muy sencilla: relata la vida en un más allá, en el que habitan aquellos que se han suicidado. Así comienza la historia: Dos días después de que me suicidé, encontré aquí trabajo en una pizzería llamada Kamikaze, que es parte de una cadena. Pleno de humor negro, por ese mundo deambulan Kurt Cobain (el cantante del grupo Nirvana), los terroristas que se explotan, algún soldado que se suicidó durante el servicio militar, una joven que se mató por amor y aquel que llama por teléfono a su madre judía todos los días, para que no se preocupe. La lengua utilizada está cargada de vocablos en inglés y slang israelí. La edición incluye también varios cuentos, cuyos títulos son acordes con la escritura Keret: El cuento del chofer que quería ser Dios, La chifladura de Nimrod, Útero. Este es el único libro que está en proceso de traducción al español. El último libro de Keret apareció en el 2002 y se llama Anyhu (Cheap moon, en inglés. Continúa la misma línea que los anteriores, haciendo aparecer situaciones fantásticas en el seno de la realidad, como en el primer cuento de esta antología llamado Shmanman (Gordito), en el que su protagonista descubre cada noche que su novia se transforma en un gordo fanático del fútbol. Así como en los otros libros, también estos cuentos aparentan simpleza y

linealidad, a veces como si fueran guiones casi listos para ser filmados. Pero esconden un mundo que debe ser descubierto.
Orly Castel Bloom es considerada, junto con Etgar Keret (ver "Horizonte" Nº8), una innovadora dentro de la literatura israelí de fin de siglo XX y comienzos del XXI. Su estilo es diferente a todo lo que se había escrito hasta entonces. Es una autora original que abrió una nueva senda en las letras hebreas, despojándose del peso de la historia y de la profundidad psicológica.

Su escritura, irónica e irreverente, provoca controversias. Utiliza el lenguaje hablado más natural y sus personajes deambulan en el límite entre la banalidad y la búsqueda de sentido. En sus relatos y novelas se mezclan el hiperrealismo con la hiperfantasía. Orly Castel Bloom es hija de padres egipcios, quienes llegaron a Israel apenas creado el Estado, en 1949. Ella nació en Tel Aviv en 1960 y estudió cine en la Universidad de Tel Aviv, donde reside actualmente. Sus primeras publicaciones son relatos: No lejos del centro de la ciudad (Lo rajok mimerkaz hair), en 1987, y Ambiente hostil (Svivá oienet), en 1989. Su primera novela, Donde me encuentro (Eiján aní nimtzet), de 1990, cuenta la historia de una mujer de cuarenta años, divorciada, que abandona todas las identidades que constituyen su personalidad (esposa, madre, profesional) y pasa a vivir en los límites de la vagancia, mientras zurce redes de pesca. Dolly City, de 1992, es la novela que la hizo trascender en el universo literario israelí. Dolly es una joven física que adopta un bebé y, en una variación posmoderna de la idishe mame, realiza actos increíbles para protegerlo: lo vacuna contra toda enfermedad posible, le implanta el riñón de un bebé alemán, graba un mapa de Israel en su piel. A través del hijo de Dolly, con un humor negro y un lenguaje sarcástico, la autora aborda el concepto de la nación que sacrifica a sus hijos, una metáfora del relato bíblico acerca del sacrifico de Isaac. Desde que comenzó a publicar, Orly Castel Bloom fue alternando los relatos y las novelas. Su producción incluye, además de los textos mencionados, dos libros de cuentos: Historias no deseadas (Sipurim bilti retzoniim), de 1993, y Radicales libres (Radikalim jofshiim), de 2000; un libro infantil: Comportémonos bien (Shneinu nintnaheg iafé), de 1997, y tres novelas: La Mina Lisa, de 1995, El nuevo libro de Orly Castel Bloom, de 1998 y Trozos humanos (Jalakim enoshiim), de 2002. Esta última novela es una sátira divertida sobre el país e incluye todos los temas que constituyen la realidad israelí: los atentados, la desocupación, lo políticamente correcto, la inclusión/exclusión de los nuevos inmigrantes. Estos elementos se engarzan en una realidad fantástica en la que seis personajes urbanos tratan de sobrellevar un invierno terrible azotado por la lluvia después de muchos años de sequía. Además de la catástrofe natural, una epidemia provocada por la guerra biológica flagela al país: es la "gripe saudí". En este escenario de sufrimiento, víctimas y dolor, quedan sólo los trozos humanos que no son más que pequeños momentos de amor, alguna aspiración que se concreta parcialmente o una demostración de afecto, en medio de otros sentimientos humanos como el temor, el miedo y la angustia. La autora relata esta tragedia con un sutil sentido del humor, que es, en definitiva, la única manera de sobrellevarla. Hace apenas unos meses se publicó una recopilación de cuentos selectos de Orly Castel Bloom: Con un arroz no se discute 1987-2004 (Im orez lo mitvakjim), que incluye relatos de todas sus publicaciones anteriores. Hasta el momento, ninguna de sus obras fue traducida al español, pero confiamos en que esto suceda pronto para que los lectores iberoamericanos puedan disfrutar de esta creadora original y diferente.
Entre la oralidad y la escritura

La Hagadá de Pésaj durante el siglo XX

Como uno de los textos fundacionales de nuestro pueblo, la Hagadá de Pésaj ha sido tal vez el más cambiante y dinámico. Con este artículo, todo el equipo del Departamento de Hagshamá desea a sus lectores y amigos un cálido ¡Jag Pésaj Kasher VeSameaj!

Cada cultura posee sus textos privilegiados. Éstos pueden ser textos que pertenecen al canon sagrado, mas no solamente. Puede tratarse, también, de textos que tienen un lugar y un tiempo específico en los cuales son leídos; textos que son frecuentados por casi todos los miembros de la comunidad; en síntesis, textos cuya reproducción se lleva a cabo de acuerdo con normas bien específicas y que contribuyen de manera central al desarrollo de la identidad cultural y la solidaridad entre los miembros de una comunidad religiosa o cultural.

En la cultura judía tradicional, la existencia de textos privilegiados es bien evidente. El Talmud y el libro de plegarias lo han sido por siglos. Pero también lo ha sido la Hagadá de Pésaj, constituyéndose con toda probabilidad en uno de los textos más populares de la literatura religiosa judía. Por su parte, la cultura judía moderna, en todas sus variantes, no retiró este lugar de honor a la Hagadá, a pesar de las modificaciones y la resignificación que parte del texto tradicional ha sufrido. Así pues, el judaísmo

moderno ha conservado la Hagadá de Pésaj como texto privilegiado y sigue otorgándole un lugar especial a la cena en la que la Hagadá es leída.

Se puede decir que en Pésaj el pueblo judío festeja el aniversario de su nacimiento. No se trata de una cuestión científico-histórica sino de un fenómeno de la conciencia. El pueblo hebreo se conformó como tal en el desierto y llegó posteriormente a la Tierra de Israel. Pasó de ser un conglomerado de esclavos a ser un pueblo en libertad. En el primer día de la fiesta de Pésaj, se lleva a cabo el conocido Séder (Orden) de Pésaj, la cena durante la cual se narra y explica el éxodo de Egipto. El ritual se llama Séder porque sigue un orden específico y su núcleo consiste en la lectura del libro de la Hagadá.

La Hagadá de Pésaj es, pues, el libro en el que se compilaron todos los textos que se leen en la noche del Séder. Este libro se fue constituyendo a lo largo de diversas generaciones, capa sobre capa, y es por ello que no acusa una continuidad de contenido, a pesar de que hay ciertas ideas que funcionan como hilos conductores a lo largo del texto.

En sus diversas formas, la Hagadá se deriva de la interacción de la oralidad con la escritura. Algunas de sus partes esenciales figuran en el Talmud como lo son el Ma Nishtaná (Las Cuatro Preguntas) contenidas en el tratado de Pésajim 114-116 y el midrash de Rabí Gamliel sobre los cuatro hijos, así como la obligación del padre de familia de relatar la historia del éxodo de Egipto. No obstante los textos que la componen y el carácter definitivo que una parte de ellos alcanzaron en todas las hagadot tradicionales y no tradicionales también, la Hagadá de Pésaj y, el Séder mismo dejan un espacio de honor a la oralidad como forma de transmitir el mensaje. Por ejemplo, se le encomienda al padre de familia contar la historia de Pésaj, pero éste puede hacerlo con sus propias palabras.

En el judaísmo, al igual que en otras religiones, la palabra oral es parte de la vida ritual. Aun y cuando se trate de las religiones mundiales, apoyadas básicamente en los textos, la oralidad puede seguir cumpliendo una función de primer orden. La Hagadá se lee pues, en voz alta y se insertan comentarios de los participantes que complementan al texto leído. Esta dinámica entre lo escrito y lo oral permitió que la Hagadá siguiera ocupando su lugar central en el rito y que, a su vez, soportase cambios y transformaciones, sin dejar de cumplir la función de aglutinar a la comunidad o a la familia en torno a una cena, y a su vez comunicar la historia del éxodo de Egipto, la historia de la transición del pueblo de la esclavitud hacia la libertad.

Las Hagadot no tradicionales: el ejemplo de las Hagadot kibutzianas

Es extraordinaria la riqueza de Hagadot producidas durante el último siglo. Al seleccionar el tema "Hagadot de Pésaj" en la computadora de la biblioteca nacional de Jerusalem, cualquiera puede sorprenderse de la cantidad de hagadot que pueden hallarse, producto, todas ellas, de la creatividad y la capacidad innovadora de distintos grupos de judíos a lo largo del siglo XX. Bajo el subtítulo de "Hagadot no tradicionales" pueden encontrarse poco más de quinientas. En diferentes ciudades y sobre todo kibutzim de Israel fueron creadas estas hagadot, cada una con sus variantes, con sus propias correcciones, sus canciones preferidas, constituyendo todas ellas en conjunto, una tradición que por sí misma ha persistido por décadas.

A partir de los años veinte fueron compuestas diferentes hagadot en los kibutzim, que expresaban las ideas del sionismo pionero del movimiento kibutziano. Al principio cada kibutz creó la suya propia y posteriormente aparecieron las hagadot comunes de los grandes movimientos kibutzianos. Destaca entre ellas la Hagadá de Yehuda Sharet que viera la luz en el kibutz Yagur en 1936 y que influyó de manera contundente sobre las hagadot que aparecieron a continuación. En esta hagadá, (que se convertiría en la "Hagadá del Movimiento Kibutziano Unificado de 1985") se distingue una aproximación hacia el modelo de la hagadá tradicional pero sin abandonar los temas básicos en los que los kibutzim procuraron innovar. Éstos pueden resumirse en tres puntos:

1. El movimiento kibutziano acentúa el mensaje nacional y sionista del éxodo de Egipto y continúa la historia más allá de la salida misma hasta la entrada en la Tierra de Israel. De esta manera, retorna al significado bíblico del éxodo de Egipto y lo inserta en la realidad actual de la vuelta del pueblo judío a su tierra, después de creado el Estado de Israel.
2. La Hagadá kibutziana cita versículos bíblicos relativos al éxodo de Egipto y con ello cumple con el precepto de "contar" la salida de Egipto la noche del Séder (La Hagadá tradicional no relata la historia en su totalidad y deja al padre de familia la posibilidad de completarla de forma oral con sus propias

palabras.). La Hagadá kibutziana devuelve a la historia los personajes de Moisés y el faraón, ausentes en la Hagadá tradicional.

3. La Hagadá kibutziana incluye el significado de Pésaj como fiesta de la primavera en la naturaleza, otorgándole a la festividad un significado no sólo histórico y nacional sino también agrícola.

Diferentes movimientos religiosos

También los movimientos religiosos no ortodoxos del judaísmo elaboraron sus propias Hagadot. En su voluntad por adaptar el judaísmo a la modernidad, el movimiento reformista en Estados Unidos publicó en 1908 The Union Haggadah: Home Service for the Passover Eve. Esta Hagadá ofrece, también, significativas correcciones y agregados, enfatizando, notoriamente, el concepto reformista de la "Misión de Israel". De acuerdo con esta doctrina, los judíos habían sido diseminados por el mundo con el fin de cumplir la misión universal de predicar el profetismo moral en los cuatro rincones de la Tierra. Este concepto permitía legitimar la existencia en la diáspora de los judíos reformistas. La centralidad de las Cuatro Preguntas en esta hagadá es sustituida por una pregunta que dice: ¿Cuál es la característica esencial de este Séder? Y la respuesta es: "el liberado se convirtió en liberador al ser Israel nominado para difundir la religión a toda la humanidad." Ésta es, pura y simplemente, la idea de misión del judaísmo reformista.

Los reconstruccionistas publicaron por su parte, en 1941, su primera Hagadá de Pésaj. Se trata de la New Haggadah for the Pesach Seder (Nueva Hagadá para el Séder de Pésaj), con una decidida inclinación humanista. La Hagadá de los reconstruccionistas suprimió pasajes que denotaban conflicto con los modernos ideales éticos. Un ejemplo de ello es la invocación de la venganza divina en contra de los enemigos de Israel. Otros símbolos como la Matzá (el pan ácimo) adquirían también una resignificación en un sentido humanista: "Aprendamos a encontrar satisfacciones que no provengan de lujos sino de actos de asistencia y benevolencia. Probemos lo que es el hambre para traer igualdad y justicia a todos.

Los conservadores, en cambio, editaron su propia Hagadá recién en 1979. En la introducción de A Passover Haggadah, el editor sugiere que cada individuo cuente su propio éxodo "en el lenguaje que entendemos, con las metáforas que usamos y con el conocimiento que hemos adquirido". Sin embargo, a pesar de estas instrucciones, el texto, como tal, mantiene los elementos básicos de la Hagadá tradicional. Entre sus agregados se encuentra el siguiente: "La radical transformación de las condiciones y circunstancias de la vida judía, desde el Holocausto y hasta el establecimiento del Estado de Israel, deben ser reflejados en la Hagadá, para asegurar que cada generación pueda experimentar la realidad del éxodo de Egipto."

Permanencia y transformación

Por supuesto que en una religión apegada a una tradición escrita es más difícil modificar un texto que dejarlo intacto y reinterpretarlo oralmente. Pero el hecho de que la Hagadá de Pésaj no sea un texto con el peso canónico de la Biblia, la Mishná o el Talmud, ha permitido que diferentes generaciones oscilen entre cambiar o reinterpretar. En cualquier caso, los judíos de cada época procuran volver actual el mensaje de la festividad de Pésaj a través de la lectura de la Hagadá.

Las diferentes hagadot, con sus elementos permanentes y sus partes transformadas, son un reflejo de la experiencia, las aspiraciones y esperanzas de cada generación de judíos. El retorno a la Tierra de Israel, la misión del pueblo judío hacia el mundo, la memoria del Holocausto, la liberación de los judíos soviéticos, la redención de los oprimidos, son temas que, entre otros, ocuparon a los judíos a lo largo del siglo XX, y que reciben su lugar en las modernas hagadot de Pésaj o en los comentarios e interpretaciones que se llevan a cabo en torno a la mesa del Séder. También la tradición implica cambio y ninguna cultura podrá sobrevivir por largo tiempo congelándose como pieza de museo, decidiendo que las cosas deben permanecer tal y como han existido "siempre". Estos cambios podrán suceder a través de nuevas versiones orales que reinterpreten un texto escrito o, tal y como ocurre con la hagadá en varias de sus versiones, a través de modificaciones y agregados del texto mismo. En cualquiera de los casos, la hagadá conserva su centralidad en el rito judío del Séder de Pésaj.

Alguna vez el profesor Eliezer Schweid formuló esta idea con una sencilla frase: "la única innovación del judaísmo ultraortodoxo durante el último siglo, ha sido sostener que en el judaísmo no hay innovación."

Fin de siglo en la literatura israelí: entre lo local y lo global

Literatura israelí: Una nueva generación asoma

A mediados de la década del ochenta comenzaron a publicar varios escritores israelíes jóvenes, nacidos en su mayoría en los años sesenta. Estos jóvenes ya no llevan como nombres de pila los bíblicos Abraham, Aharon, Moshé, David, Itzjak, sino que se llaman Uzi, Etgar, Gadi, Shoham, Ronit, todos nombres hebreos modernos.

Para entender este proceso, que se prolonga y profundiza hasta nuestros días, es necesario referirse a dos fenómenos que se desarrollan en el mundo, fuera de la particular historia de Israel, pero que influyen en él: la globalización y la posmodernidad.

La palabra globalización apenas era utilizada en los ochenta. Actualmente forma parte de nuestro vocabulario cotidiano y en general todos tenemos claro que está reestructurando nuestras vidas, independientemente del lugar del mundo en el que vivamos. La globalización es económica, política, tecnológica y cultural, por ello influye en los aspectos íntimos de la vida cotidiana. Las nuevas tecnologías de la información nos permiten estar en contacto con culturas muy diferentes a la nuestra y enterarnos de lo que sucede en muy lejanas partes del mundo, de manera casi instantánea. Esta sociedad mundial no tiene un desarrollo lineal ni igual en las diferentes latitudes, sino que va haciéndose de manera anárquica, pero define nuestra cotidianeidad.

Del existencialismo literario a la posmodernidad

La sociedad israelí también está incluida dentro del mundo global en el que vivimos y sufre los efectos de la globalización. Por primera vez en el desarrollo de su literatura, lo que sucede en el mundo influye en los temas que aborda y en el estilo de su escritura. A diferencia de lo que sucedía a comienzos de los años sesenta, cuando la ola existencialista se expandía por Europa pero en Israel se escribía una literatura testimonial al servicio de la consolidación del Estado, en la actualidad la producción literaria puede enmarcarse en las tendencias occidentales del resto del mundo.

En este punto es necesario abordar el segundo gran concepto que nos ocupa: la posmodernidad. El primero en hablar de posmodernidad fue el crítico norteamericano Frederic Jameson, quien en 1984 se refirió a ella como a un nuevo estadio de la historia, en el que el sujeto ya no está contenido dentro de parámetros estables. Jameson explicó que los cambios experimentados a nivel mundial, como la desmaterialización del dinero, el imperio del mercado y la unificación electrónica del planeta, modifican la subjetividad del individuo. El concepto de posmodernidad dio lugar a una nueva sensibilidad: el predominio del espacio sobre el tiempo, la velocidad y la instantaneidad, la ambivalencia, la supresión de los límites, el predominio de lo visual, el advenimiento de una cultura más vulgar. Estos cambios en la percepción son alimentados por los medios masivos de comunicación, en el marco de lo que se denomina una cultura del espectáculo. ¿Cómo influyen todos estos cambios en la literatura israelí? En primer lugar, los escritores que empezaron a publicar hacia fines del siglo XX son muy jóvenes. Esto significa que han crecido y han sido educados en el último cuarto de siglo, viviendo los procesos mencionados anteriormente. En segundo lugar, se publica una narrativa muy variada, que incluye diferentes géneros y tipos de ficción. Hasta los ochenta, la literatura israelí era seria y se ocupaba de grandes temas, su objetivo no era entretener, sino que estaba al servicio de la historia con mayúscula. A partir de entonces, cualquier tema puede ser abordado. El Estado de Israel ya no pretende fundir a sus habitantes en una sola cultura, como en los tempranos años de la independencia, sino que hay lugar para expresiones multiculturales y multitemáticas, como en el resto del mundo. En esta era global y posmoderna los límites son borrosos, las reglas se esfuman y parece que todo puede ser legítimo.

Literatura urbana

Una característica predominante en esta nueva ola literaria es el cambio en el uso de la lengua. Estos jóvenes escriben en el idioma de la calle, apelando a numerosas expresiones en slang. Utilizan un hebreo despojado, alejado completamente de las alusiones bíblicas y talmúdicas, a veces difícil de interpretar. Cuestionan la diferenciación planteada entre el idioma culto y el vulgar, plasmando en las páginas que publican una postura que no discrimina entre el registro oral y escrito. Apelan a la habilidad del lector para relacionar intertextualmente lo que lee, mezclando temáticas y estilos diferentes en una misma obra. Ya no se ocupan de grandes temas nacionales como el destino del pueblo judío o el conflicto con los palestinos, sino que escriben sobre situaciones personales, experiencias en el ejército, la vida cotidiana, la calle, el barrio. Y lo hacen con mucha ironía, utilizando un humor ácido y en ocasiones negro, iluminando de otra manera temas dolorosos de la realidad israelí. La mayoría de ellos vive en Tel Aviv, escribe en diarios locales y produce guiones televisivos. Ellos son parte de una movida cultural urbana de la que

participan los denominados yuppies (young urban professional), es decir jóvenes profesionales con un nivel económico e intelectual elevado. Algunos exponentes de esta nueva tendencia son: Iosi Avni, Gafi Amir, Gail Hareven, Uzi Weil, Shoam Smith, Yehudit Katzir, Ronit Matalon, Gadi Taub, Irit Linor, Orli Castel Blum, Etgar Keret.

Puede decirse que desde la Tehiá (Renacimiento) de las letras hebreas, recién en estos años la literatura israelí está viviendo el mismo proceso que se desarrolla en la literatura occidental. La aldea global, concepto definido por Marshall McLuhan para ponerle nombre a la forma en que vivimos interconectados los habitantes del planeta, incluye también a la producción literaria de Israel.
Un espacio ganado por la mujer

Un fenómeno a destacar de este florecimiento de la producción literaria de fin de siglo es que arrastró también a los escritores más veteranos, quienes durante estos últimos años han revitalizado su escritura e incrementado su producción. Tal es el caso de S. Izhar, que dejó de escribir en los años sesenta y volvió a hacerlo en los noventa. Amos Oz, A. B. Yehoshúa, David Grossman y Meir Shalev también aportaron varias obras cada uno en los últimos años. Una referencia especial merecen las mujeres que escriben. En esta última década surgieron varias que empezaron escribiendo la clásica literatura femenina realista y que evolucionaron hacia una escritura muy variada que comprende todo tipo de ficción. Las escritoras veteranas Amalia Kahana – Carmon, Yehudit Hendel y Shulamit Hareven, son las que abrieron el camino, pero en la última década surgieron muchas: Shifra Horn, Zruya Shalev, Mira Maguen, Yael Hedaya, Dorit Rabynian, Galila Ron Feder Amit, Gabriela Avigur Rotem, Savyon Liebrecht. Asimismo surgieron autores de novelas policiales, de suspenso y espionaje. La escritora Batia Gur es la que tuvo mayor trascendencia ya que sus libros fueron traducidos a varios idiomas, pero también Shulamit Lapid y Ram Oren se inscriben en este género.

Para ampliar la información sobre los autores israelíes, se recomienda visitar el sitio de "The Institute for the translation of Hebrew Literature": www.ithl.org.il Allí es posible encontrar, en inglés, la biografía de los escritores, sus obras y referencias a los idiomas a los que fueron traducidos. Es de esperar que en el futuro cercano esta producción literaria sea traducida al español, para permitir el acceso a la vasta población hispano-parlante interesada en descubrir la literatura de una región del planeta tan conflictiva como interesante. La narrativa no tiene como objetivo explicarnos la realidad, pero la ilumina con otra luz. Quizás sea eso lo que buscamos los lectores en la producción literaria de los nuevos escritores israelíes.

La poesía de Amijai

Literatura Israelí

Si un terapeuta ayuda a poner palabras a las vivencias para que no queden atrapadas en el silencio, entonces, un poeta como Amijai es un terapeuta social.

Quiero centrarme en una de las expresiones culturales de un pueblo, con lo que tiene que ver con la literatura, con las palabras. Si las palabras pueden cambiar el mundo yo no lo sé, pero sí sé que aportan una sustancia necesaria vital para poder sentirme vivo. Un poeta de estas latitudes, Victor Heredia, decía en una canción algo que para mí sirve para definir para qué sirve la cultura, para qué sirven las palabras. Él tiene una poesía que dice:

...Para continuar caminando al sol por estos desiertos,
para recalcar que estoy vivo en medio de tantos muertos.
Para aligerar este duro peso de nuestros días,
esta soledad que llevamos todos islas perdidas.
Para descartar esta sensación de perderlo todo,
para analizar por dónde seguir y elegir el modo...

Esto para mí refleja para qué se necesita la poesía, para qué se necesita la cultura. Un proverbio de la Torá dice: "¡qué buena es la palabra dicha a tiempo!", a mi me parece que aquellos que han expresado palabras a tiempo de alguna forma han dado sentido a lo que puede ser la existencia.

En el afán de clasificar, muchos historiadores hablan de la Generación de Bialik como el primer período de las palabras dichas a tiempo, luego Bialik fue considerado como el poeta nacional de Israel. Él habla

sobre la soledad, el desarraigo, las dudas, la nostalgia, el amor, en síntesis, habla sobre el hombre y sus problemas cotidianos. A partir de ahí se habla del período europeo, el período palestino, el período del '48 o ya período israelí, la Generación del Palmaj, la Generación del Estado, son distintos modos de gratificar las palabras dichas a tiempo. ¿De qué hablan en el "período israelí"?, hablan de la sociedad, en general hablan en primera persona del plural es decir de un nosotros, no del yo. Hablan con un hebreo salpicado de idish y palabras en árabe. Recién la Generación del Palmaj tiene, por su parte, un marcado signo social. Para ellos el hebreo, es el hebreo cotidiano, el hebreo del hombre de la calle, y de entre ellos yo quiero hablar de un poeta llamado Yehuda Amijai, nacido en Alemania en 1924 y muerto este mes en Israel.

Este hombre-poeta reflexionaba en una entrevista para la televisión israelí hace un par de meses, su pesar porque los temas de la poesía habían cambiado, se habían transformado, ya no eran: la tierra, los valores sociales, los valores comunitarios sino cuestiones individuales aisladas del contexto. Yo quiero compartir con ustedes algunas palabras de Amijai, para dejar instalada la pregunta a modo de lo que el Doctor Colodenco decía de abrir y no tener certezas sin cierre, y dejar la pregunta acerca de si la cultura o la palabra dicha a tiempo cambia; y si cambia qué es lo que transforma.

Amijai cubrió todo la gama de emociones del hombre, el amor apasionado, el horror de la guerra, las nostalgias. Para él siempre está presente la ciudad de Jerusalém, y figura fundamentalmente en su obra, de muchos modos. Por ejemplo:

"Jerusalem, lugar donde todos recuerdan
que se les ha olvidado algo,
sin recordar qué era."

El tema de la memoria está enlazado en Jerusalem, memoria y olvido. Él habla acerca de lo que expresan los montes de Jerusalem en ese entrecruzamiento de lo que se recuerda.

"Todo se ocupa aquí del oficio de la memoria:
las ruinas recuerdan, el jardín recuerda,
el pozo recuerda sus aguas
y el bosque plantado recuerda sobre una placa de mármol el lejano Holocausto
o incluso sólo el nombre de un donante muerto
que se recordará más que otros nombres"

También la vida militar va a encontrar en Yehuda Amijai las palabras necesarias. Yehuda Amijai tuvo que incluir en su vida el tema de la guerra y sus experiencias en el campo de batalla lo marcaron, y necesitó convertirlas en palabras.

"La lluvia les cae en la cara a mis amigos,
a los que viven
y se cubren la cabeza con una manta
y les cae en la cara a mis amigos muertos
que ya no se cubren con nada."

La muerte y el horror necesitan ser expresados, ésta es una función de la palabra, es una función de la cultura, Amijai entremezcla amor con dolor. El dolor no es solamente por los muertos, sino el dolor por estar vivo en medio de tantos muertos.

"Estos días pienso en el viento sobre tu pelo
en las balas que a mí no me mataron
sino a mis amigos,
que fueron mejores que yo
porque no siguieron viviendo."

Los amigos muertos, siguen siendo amigos y siguen perteneciendo a nuestro mundo simbólico, nos habitan; sus muertes se convierten en modos de seguir viviendo en nosotros.

"El Sr.Beringuer, cuyo hijo
cayó al canal que excavaron extranjeros

para que los barcos atraviesen desiertos
pasa junto a mí por la puerta de Iafo
adelgazó mucho: ha perdido
el peso de su hijo.
Por ello flota leve por las callejuelas
agarrándose de mi corazón como ramas finas
a la deriva."

Los amigos muertos y la muerte están presente cuando se habla de una cultura tan atravesada por la guerra y los conflictos. Acá no solamente Amijai, hombre que está hablando, sino portavoz de una cultura, que necesita encontrar las palabras para las pérdidas individuales y las pérdidas grupales.

"En Israel no tenemos soldados desconocidos
no tenemos una tumba del soldado desconocido,
quien desee depositar un ramo de flores,
deberá deshacer su ofrenda en innumerables pétalos
desmenuzados y multiplicados
y dispersarlos
Todos los muertos retornan a sus hogares
y todos tienen nombre".

Yo quizás, personalmente, lo primero que admiré en la obra de Amijai es la valentía para abordar textos bíblicos y cuestionarlos pensando que ahí está el espíritu judío. Cuestionarlos para arrancarles más preguntas, pidiendo señales incluso pidiendo rectificaciones al mismo texto bíblico. Y uno de los textos que Amijai se enfrentó es con el Malé Rajamim:

"Dios está lleno de piedad (EL MALE RAJAMIM)
si lleno no estuviera Dios todo de piedad
habría piedad en el mundo y no sólo en El.

Yo que pocas palabras
del diccionario suelo usar,
yo que debo descifrar enigmas a pesar mío
sé que si lleno no estuviese Dios todo de piedad
habría piedad en el mundo
y no sólo en El.".

Otro de los textos, con que se avalanza Yehuda Amijai es un texto como el del Esclesistés, es el que se avalanza desde la libertad que le otorga aceptar que el ser humano está atravezado por sentimientos contradictorios, a pesar que Janan decía: "todos pueden tener razón, el que lo ve de un modo y el que lo siente también de otro".

"El hombre en su vida no tiene tiempo de tener
tiempo para todo
Y no tiene el tiempo de tener el tiempo para todo afán
El Eclesiastés no tuvo razón cuando dijo aquello.
Un hombre tiene que odiar y amar a la vez:
con los mismos ojos amar y con los mismos reírse,
con la misma mano arrojar piedras y con las mismas recogerlas,
hacer el amor en la guerra y la guerra en el amor.
Y aborrecer y perdonar y recodar y olvidar
y ordenar y confundir y comer y digerir
Lo que una larga historia hace en muchísimos años.
El hombre en su vida no tiene tiempo
cuando pierde, busca
cuando encuentra, olvida
cuando olvida, ama
y cuando ama, comienza a olvidar".

¿Qué pasa con este hombre que olvida, que se siente solo, de qué abandono sufre? Creo que el poeta es un portavoz entonces que nos presta sus andamios, toda su estructura para sostener nuestro espíritu y se encuentra sólo de un D'os que ya no protege como un padre en todo, pregunta, sino al contrario que nos abandona en las preguntas.

"Dios da misericordia a los niños del jardín
menos a los niños de edad escolar.
Y a los mayores no dará mas misericordia
los dejará solos".

Lo judío está siempre aludido con nostalgia y a destiempo. ¿Qué significa nostalgia? En griego, nostos, quiere decir regreso, y algo quiere decir sufrimiento; por eso nostalgia es el sufrimiento causado por el deseo de regresar. Y creo que los judíos saben el tema de la nostalgia.

"Los caminos son nuevos
los zapatos comprados ayer mismo,
pero la marcha es antigua y heredada."

También introduce el conflicto árabe ante una dimensión literaria,quizás la introduce de tal modo que dice que la política es tan importante que no hay que dejarla abandonada a los políticos. Él dice tengo que llorar, porque las personas tienen opiniones y las opiniones tienen dientes.

"Soy racista de la paz:
gente de ojos azules asesina,
gente de ojos negros mata,
gente de pelo rizado destruye,
gente de pelo liso dinamita,
gente de piel morena desgarra mi carne,
gente de piel rosada derrama mi sangre.
Sólo los carentes de color, sólo los transparentes son buenos
porque me dejan dormir por la noche sin temor
y ver a través de ellos el cielo.".

También el amor, aquello que nunca se encuentra con las palabras suficientes o necesarias está abordado en Amijai. Él nos presta sus palabras para que las hagamos nuestras. Él habla acerca de un gran amor:" que una vez cortó mi vida en dos, y la primera parte sigue retorciéndose en otro lugar como una serpiente partida". Mezcla el amor y la nostalgia, el amor y el odio, y mezcla el amor en un territorio atravesado también por el odio.

"No sé si la historia vuelve
pero sé que tú… no.

Recuerdo que la ciudad estaba dividida
no sólo entre judíos y árabes
sino entre tú y yo
cuando estábamos juntos en ella

Hicimos un útero con los peligros,
construimos una casa con la guerra que mata,
como la gente del norte lejano
construye una casa protectora y cálida
con el hielo que mata.

La ciudad se volvió a unir
pero ya no estábamos juntos en ella.
Ahora ya sé que la historia no vuelve,
como siempre supe que tú… no".

Si un terapeuta ayuda a poner palabras a las vivencias para que no queden atrapadas en el silencio, entonces, un poeta como Amijai es un terapeuta social. Pone palabras a nuestra cultura, a nuestros

conflictos de exteriores e interiores, a nuestros conflictos con nosotros y con los otros. El presente y el pasado se mezclan, estan hoy los problemas del futuro y los problemas del pasado; y no son opuestos dilemáticos. Y por eso, para terminar, quería un poema que Amijai tituló "Un poema infinito" es decir un poema que no termina, que no concluye.

"Dentro de un museo moderno
una sinagoga antigua.
Dentro de la sinagoga
yo.
Dentro de mí
mi corazón.
dentro de mi corazón un museo.
Dentro del museo
una sinagoga,
dentro de ella
yo,
dentro de mí
mi corazón,
dentro de mi corazón
un museo.".

La novia liberadora: una novela polémica

Literatura israelí

Cada nueva novela de A.B. Yehoshúa nos devuelve a la rica era de la literatura israelí colectiva fundacional, aquella que trataba de nuestra nación renacida, nuestra identidad, sus contradicciones y sus dramas humanos derivados.

Leí las 557 páginas de la novela Hakalah hameshajreret (La novia liberadora) de A.B.Yehoshúa en pocas semanas. Es sin duda de esos libros que por su hábil desarrollo y su riqueza temática atrapan la atención del lector. Su principal atractivo radica en su original enfoque del conflicto árabe-israelí visto desde la perspectiva de un arabista, especialista en el Medio Oriente, profesor de la Universidad de Haifa. El protagonista, Prof. Yonathan Rivlin, es un personaje guiado por dos obsesiones: una, profesional, entender por qué la Argelia liberada del colonialismo llegó al callejón sin salida de una serie interminable de matanzas mutuas; otra privada, entender por qué su hijo se separó de su esposa Galia, tras un solo año de matrimonio. Ambos temas son motivo de una honda frustración, el primero porque es la clave de su profesión, el segundo porque es la clave de la comprensión de los extraños encuentros y desencuentros de ambos sexos y su relación con el sentido de la existencia.

Persiguiendo su primera obsesión el profesor entra en extrañas relaciones con una alumna árabe israelí y su familia y vive experiencias singulares en la Israel de la minoría árabe y en visitas semi-clandestinas a la autonomía palestina (aún estamos en los años de esperanza, anteriores a la Intifada). Persiguiendo la segunda obsesión, hace visitas reiteradas a la pensión en Jerusalem de sus ex-consuegros y realiza una serie de averiguaciones indeseadas por su hijo y reprobadas por su esposa. Finalmente, las soluciones que el escritor brinda al lector, son inaccesibles para el protagonista. El Prof. Rivlin se queda sin saber qué drama oscuro puso fin al romance de su hijo con su ex-esposa y cuál es la causa de la rabia argelina (o palestina, o árabe) contra Occidente y contra Israel, y de dónde se deriva su terrible instinto autodestructivo.

Este resumen apenas describe la esencia de la trama. El libro se desarrolla en varios planos paralelos; está la extensa parte “árabe” , que para buena parte de la crítica literaria israelí es la mejor del libro; está el tema del hijo y la ex-nuera; las relaciones de pareja y la vida cotidiana del protagonista; las visiones contrapuestas de estudiosos israelíes del mundo árabe de diferentes generaciones y, sobre todo, numerosas alusiones irónicas e ingeniosas a la realidad israelí, particularmente al mundo universitario y al estilo de vida de la pequeña burguesía acomodada.

Con todo, debo confesar que pese a todo lo que encontré en el libro de fascinante al final tuve cierto grado de decepción. Quizás porque llegué a la conclusión de que su protagonista es mucho menos interesante que las peripecias en las que se enreda. Quizás porque la razón de la traumática separación del hijo y la ex-nuera del Prof. Rivlin revelada por el autor es menos convincente de lo que cabía esperar. Con ello, el libro plantea de manera apasionante el dilema existencial israelí derivado del trágico desencuentro judeo-árabe. Quizás el aporte de mayor importancia del libro a la ficcionalización del conflicto, haya sido su visión, lúcida e irónica, del hondo abismo cultural entre árabes y judíos.

AMBIVALENCIA ESTETICA

Con ello, no puedo eludir una cierta ambivalencia en relación a la valoración estética de la novela. Felizmente estoy en buena compañía. Algunos críticos israelíes han expresado también distintas reservas. Yoram Melzer escribe en Maariv: "Como lector, sentí una diferencia entre la poesía y el vuelo de los pasajes dedicados a los árabes y la escritura más débil cuando los personajes son judíos, especialmente en el otoño o el invierno de sus vidas. En general, uno tiene la impresión de que A.B.Yehoshúa está cansado de mirar la realidad que lo circunda y es incapaz de infundirle frescura."

Itzjak Ben Mordejai en Yediot Ajaronot coincide con esta crítica y se refiere a un pasaje que parece injertado artificialmente en la trama: "También la forma de presentar la inconsciencia israelí, por la cual un niño árabe fue herido de bala, convirtiéndose en un vegetal, resulta irritante. No porque no exista esa inconsciencia ni porque no haya niños árabes que son muertos. Lo que irrita es la visión unilateral, que finalmente también va en desmedro de la calidad de la novela, ya que la situación política es compleja y no puede reducirse a una sola verdad....."

"Yehoshúa, también por razones no muy claras, presenta las relaciones cotidianas entre judíos y árabes como si el ingrediente del odio estuviera totalmente ausente. Todo parece simpático, romántico y permite la realización de distintas aventuras nocturnas. Sólo es una lástima que la realidad sea tan distinta."

Con ello, la mayoría de las críticas fueron decididamente positivas. Entre otros, escribe Miri Paz en Globes: "A.B.Yehoshúa examina el israelismo judío desde la perspectiva árabe en uno de los actos de creatividad más interesantes de la literatura hebrea. Su héroe quiere conocer al enemigo cercano, árabe, analizando su poesía y sus leyendas. Los judíos y los árabes están unidos por un vínculo indestructible, como una familia conflictuada, pero unidos por un terrible secreto familiar, un pecado original."

Janan Javer en Haaretz, que no oculta su entusiasmo por el libro, considera que en él se mezclan dos géneros, la literatura popular y la artística. Dice Javer: "Pues bien, esta novela fluida y disfrutable de A.B. Yehoshúa también es cómica y nos puede hacer llorar de risa (por ejemplo, la descripción de un grupo palestino que interpreta el Dybuck). Está escrita con el sólido oficio de un profesional de primer nivel. Por ejemplo, el espléndido fragmento en el que se describe la asistencia de la pareja protagónica a un concierto, responde perfectamente a los códigos de un texto popular."

"Pero al mismo tiempo hay otra voz en La novia liberadora que, contrariamente a la tranquilidad complaciente que brinda la voz popular, es una voz crítica, que obliga a los lectores a apartarse de un mundo familiar y prestar atención al mensaje más profundo de la obra. Es cierto que el planteo llano de la literatura popular suele dejar en un segundo plano esa voz crítica. Sin embargo, el interés literario y la fuerza expresiva de la narración, permiten que esta segunda voz nunca sea acallada."

Con ello, Javer encuentra en el libro un mensaje que se parece demasiado a un "happy end". En otro pasaje de su extensa crítica, escribe:

"Yehoshúa escribió un texto poco exigente, que resuelve todos los conflictos y relaciona finalmente la trama palestina con la trama familiar-judía por medio de Fuad, el camarero principal de la pensión. Al final todas las historias confluyen, el enigma se resuelve, y lo más importante, se produce la gran reconciliación entre Ofer y Galia, entre Rivlin y su esposa, y entre Rivlin y los palestinos ciudadanos de Israel, por medio de la calificación que finalmente permite a su estudiante árabe Samaher graduarse, y queda la sensación de que todos los conflictos pueden ser solucionados."

Sin embargo, Javer, en las últimas líneas de su crítica, admite que la visión de Yehoshúa no es tan rosada. Luego de llegar a la conclusión de que el libro postula la normalidad como norma de relación entre israelíes y palestinos, dice: "Pero ésta es una normalidad defectuosa, ya que el pecado terrible, el pecado de la ocupación y la degradación moral interna y externa no puede ser corregida y no podrá serlo nunca."

UN ULTIMO TESTIMONIO FIEL

Varias de las críticas se ocupan de la parte técnica de la novela y sobre todo de su utilización de varios paralelismos temáticos. Por ejemplo, en uno de los análisis más profundos, publicado en la revista literaria Moznaim, Avidov Lipsker encuentra un paralelismo entre la búsqueda de Rivlin de la verdad del divorcio de su hijo con el Edipo de Sófocles que busca la verdad de su origen. Lipsker asimismo sugiere una lectura de la novela que la aproxima a la visión del mundo del iluminismo judío del siglo XIX. Incluso ve puntos de contacto con la célebre novela clásica del iluminismo Ahavat Zion de Abraham Mapu (1853).

Otra lectura diametralmente distinta es la que hace Sarit Fucks en Maariv Internet. Ella ve sobre todo la novela como espejo de la realidad israelí. Ella escribe: "Si algún día desaparecemos del mapa del Medio Oriente y sólo queda el libro de Yehoshúa como testimonio de nuestra vida, con nuestras obsesiones, nuestra ridiculez y nuestra tristeza, será sin duda un testimonio fiel. Porque esta novela realista-fantástica presenta distintas facetas de nuestra vida: cómo íbamos al teatro y qué veíamos, como comprábamos nuestra ropa en boutiques de conocidos, cómo una presentadora de televisión lograba hacer enfrentar entre sí a distintos políticos, cómo se frena la carrera de un joven académico en el departamento de Estudios del Medio Oriente, cómo se habla en un lenguaje postmoderno estéril, cómo sucedió un atentado y cómo una organización como B'tselem (de extrema izquierda) actúa según sus propias normas de conveniencia."

Al igual que Sarit Fucks, la mayoría de los comentaristas favorables del libro, hicieron hincapié en su profundo "israelismo" y en la capacidad de Yehoshúa de ver desde un ángulo original e irónico el conflicto árabe-israelí.

En las antípodas de esta posición, se sitúa el escritor y poeta Itzjak Laor, quizás el crítico más duro de Yehoshúa. Para Laor, que titula su crítica en Haaretz: "El aprendiz de brujo", Yehoshúa hubiera escrito un buen cuento si se hubiera limitado a analizar la relación de pareja entre el profesor Rivlin y su esposa. En cambio, sostiene que erró el camino al elegir el género de la novela y explica: "¿Qué es lo que agregó Yehoshúa para pasar del cuento a la novela? Mucho folklore, muchos diálogos en árabe, siempre triviales.

Asimismo hay muchos diálogos entre el protagonista y su esposa, desde su primer diálogo, reflejando la tendencia de Yehoshúa a acumular palabras innecesarias."

No menos implacable es Laor cuando examina la concepción de Yehoshúa del problema árabe tal cual se refleja en la novela: "No hay lugar del libro en el que se evidencie de manera más notable su debilidad que en los largos fragmentos de 'conocimiento objetivo' de los orientalistas y principalmente de su protagonista: largos pasajes sin ninguna otra razón de ser que transmitir los puntos de vista del escritor sobre el mundo, en seudo-diálogos con posiciones contrarias (que son aún más superficiales). En total, la novela no trata de un orientalista que encuentra su tema más allá de la frontera, lo que hace tambalear sus convicciones, sino a la inversa. El orientalista de la ficción 'logra' explicar, gracias a la novela, sus opiniones no-orientalistas, no-académicas, meramente periodísticas del escritor A.B.Yehoshúa. Y 'logra' explicarlas no sólo a los judíos sino también a sus árabes ficticios."

NUEVA TENDENCIA DE LA LITERATURA HEBREA

Es curioso cómo estos puntos de vista chocan con las del jurado que otorgó a Yehoshúa el Premio Sapir de Literatura 2002. En los fundamentos del fallo, dice el jurado: "La importancia de esta novela radica en que con ella A.B. Yehoshúa inicia una nueva tendencia en la literatura hebrea israelí y la cultura contemporánea de la sociedad. Hay en el libro un reexamen del otro amenazante, que se convierte en una presencia constante en todas las dimensiones de la experiencia israelí. Esta novela se enfrenta en términos académicos y también desde el punto de vista práctico con la identidad israelí que por una parte vive en un estado judío y por otra vive en una democracia occidental. El autor, no por primera vez pero con una claridad sin precedentes, aborda la discusión cultural, literaria, histórica, sicológica y social en un contexto real. Los problemas que hasta ahora parecían casi meramente teóricos se vuelven concretos y afectan nuestra vida cotidiana."

En síntesis, el debate sobre este libro fascinante, pese a sus numerosos aspectos discutibles, prosigue y no tiene miras de terminar. Una razón nada desdeñable para leerlo, es que cada nuevo lector tendrá el privilegio de participar mentalmente en la discusión y tener la última palabra.
Las nuevas tendencias en la literatura Israelí

Cultura

La literatura israelí, como toda literatura que se precie, va sufriendo modificaciones a lo largo del tiempo. Los primeros esbozos de esta literatura surgieron con la llamada "Generación del Palmaj", una vez fundado el Estado en 1948. A comienzos de los años sesenta, fue surgiendo otra corriente literaria, llamada "Generación del Estado". En ambos casos, las temáticas eran redundantes en heroísmos nacionales y ejemplos de personajes heroicos a seguir. Recién a partir de finales de la década del setenta, y hasta nuestros días, empieza a florecer una literatura desatada de dogmas y muy rica en sus diferentes temáticas ficcionales.

La literatura israelí nace junto a su Estado en 1948. Este nacimiento estuvo precedido por la llamada "Generación del Palmaj" (en homenaje al movimiento político-militar que liberara a la antigua Palestina en manos del poder británico, dando inicio al nacimiento del Estado de Israel) Algunos de sus máximos exponentes fueron: Jaim Guri, Moshé Shamir y Biniamín Tamuz, entre otros, quienes con un estilo realista dieron cuenta en su producción literaria, de las distintas amarguras y alegrías vividas por los primeros habitantes (pioneros) del reciente Estado. Sus páginas derrochan heroísmo, lucha, muerte, utopía, esperanza y reelaboración de los mitos fundacionales del sionismo. Era una literatura monotemática, donde no había espacio –ya que estaba sujeta a un contexto político-histórico muy particular- a recreaciones ficcionales que hubiesen permitido al lector, zambullirse en el placentero espacio de una narración que permitiera el ocio. Su objetivo principal era recrear la vida cotidiana de los espacios colectivos, principalmente de los kibutzim (granjas colectivas). A esta primera escuela literaria, le continúa entre finales de la década del cincuenta y principios de la década del sesenta, la llamada

“Generación del Estado”. Esta escuela, si bien mantiene algunos rasgos comparativos con la anterior, comienza a producir algunas rupturas en sus temáticas. Influenciados por Kafka y el existencialismo europeo, en sus obras ya se comienza a ver el problema de los individuos y no de los problemas colectivos. Sin embargo, el Estado era muy joven y sus problemáticas demasiado importantes, y los asuntos políticos no podían perderlos de vista. Entre los máximos exponentes de esta generación se cuentan, el mundialmente conocido Amos Oz, Aharón Appelfeld, A.B. Iehoshúa y Shmuel Iosef Agnón, Premio Nóbel en 1966. El escritor y maestro, perteneciente originalmente a esta generación, Aharón Appelfeld quien se caracteriza por haber construido, lenta y sólidamente, una obra que recrea la vida de judíos y no judíos en Europa central bajo la sombra del Holocausto, es el nombre más mencionado, hoy en día, para un segundo Premio Nobel israelí.

Aparentemente, su literatura estaba basada sobre individuos y conflictos de familia, pero sus obras estaban a menudo estructuradas de modo de satisfacer necesidades simbólicas o alegóricas, y la situación familiar solía convertirse en símbolo de la experiencia colectiva israelí en un nivel global, el cual, en el caso de Appelfeld, abarcaba el destino de todo el pueblo judío en el siglo XX.

Sin embargo, un punto central que unió a estas dos escuelas, o “generaciones”, entre sí, fue que ambas respondieron a la experiencia monolítica de los primeros treinta años del Estado. Ambas literaturas respondieron a una misma característica: eran masculinas, ashkenazí (judíos oriundos de Europa oriental), socialistas, pioneras y laicas.

NUEVAS TENDENCIAS

En 1977, el poder político israelí pasó por primera vez en la historia, a manos del derechista partido Likud, liderado entonces por Menajem Beguin. Esta victoria política introdujo a los sefardíes, judíos de ascendencia oriental, cuya masa votante apoyó en gran medida este triunfo, a la escena publica. Los lectores ya no sólo consumían la literatura de la experiencia monolítica de los primeros treinta años del Estado. Y fue en este periodo donde comienza un pluralismo literario de gran importancia.

En particular, obtuvo legitimación la literatura desarrollada por mujeres. En esos años surge con mucha fuerza una literatura feminista, influenciada por autoras europeas y estadounidenses. Algunas de las máximas representantes en aquel periodo fueron: Kahana-Carmon, Shulamit Hareven y Iehudit Hendel, quienes, si bien, venían escribiendo desde hacia mucho tiempo, es en este período donde se le reconoce su literatura. El pluralismo que afloró a partir de 1977, provocado en gran medida por la población judía de origen oriental, quienes inmigraron a Israel en los años ’50 desde distintos países musulmanes, alcanzaron la madurez en esos años. Pero esta nueva tendencia que ha llevado a las mujeres a un primer plano no ha producido todavía muchas voces nuevas en el ámbito étnico. El mundo literario israelí todavía aguarda al escritor que exprese el trauma vivido por esa inmigración. Hasta el momento, el único que se ha hecho conocer es Albert Suissa, cuya novela Akud (Atado de pies y manos) es una grotesca descripción metafórica de cómo crece un marroquí en un barrio pobre de Jerusalem.

Esta evolución en la literatura israelí, tuvo su epicentro en 1985, y continúa hasta nuestros días. En estos últimos años fueron surgiendo muchos escritores jóvenes, y otros no tanto. La ficción, finalmente, tiene su espacio ganado en esta literatura y escritores como Batia Gur (quien introdujo la novela policial en ese país), Uri Orlev (Premio H. C. Andersen, 1996), Daniela Carmi, entre otros, son del agrado general en el masivo publico lector israelí. La mayoría de estos autores, además, fueron traducidos a varios idiomas, entre ellos al castellano.

Un premio Nóbel bajo sospecha

Imre Kertesz, escritor, judío, húngaro y sobreviviente de Auschwitz

El otorgamiento del Premio Nóbel de Literatura al escritor judío húngaro Imre Kertesz, autor de Sin destino, novela sobre su paso por Auschwitz, eleva preguntas acerca de lo que mueve a la prestigiosa academia sueca cuando premia a judíos o israelíes.

Estos días concluí la lectura de Sin destino, el libro del escritor judeo-húngaro Imre Kertesz, ganador del Premio Nóbel de Literatura de este año, generalmente considerado como su obra maestra. Debo confesar que la lectura me inspiró sentimientos mezclados. Kertesz, basándose en su propia experiencia, creó un personaje adolescente que vive la experiencia del Holocausto de manera muy singular. Es un conformista que trata de complacer siempre al mundo adulto y en ningún momento cuestiona la conducta de nadie.

El personaje de Kertesz sufre todos los horrores de Auschwitz y de Buchenwald pero en ningún momento se detiene a reflexionar sobre las causas de sus sufrimientos ni qué es exactamente esa condición judía por la cual fue condenado a sufrir los excesos del brutal régimen de los campos de concentración. Y no es que se trate de un indiferente, un insensible o un tonto. Al contrario, es un joven inteligente y observador, aunque algo ingenuo. A los 15 años, la crueldad y el mal le resultan tan extraños y desconcertantes como el sexo. El alter-ego de Kertesz en ningún momento cuestiona la realidad tal cual es. Si los que detentan el poder se comportan como bárbaros, si imponen un régimen de terror y de salvajes castigos, si mantienen en una situación degradante a miles de seres humanos, ello debe responder a una determinada lógica. En ningún momento el héroe de Kertesz se rebela interiormente. Su incapacidad de indignación es sorprendente. Claro está que reacciona con ira cuando es golpeado y maltratado. Pero en ningún momento se le ocurre preguntarse por qué sucede lo que sucede ni cuestiona de manera profunda su terrible experiencia. En cambio, por momentos, parece tener una velada y ambigua simpatía por todos los que detentan la autoridad y tienen poder de vida y muerte por sobre los desdichados prisioneros, entre los cuales él es sólo uno más.

Su condición judía, causa esencial de su desgracia, no es un tema que ocupe su mente inquisitiva. El joven personaje de Kertesz se interesa por cada ser humano en su condición de tal pero es incapaz de entender el alcance de la desgracia colectiva. Parafraseando la célebre frase de Hanna Arendt, Kertesz explora lo que podría llamarse "la banalidad del horror" que se deriva en buena medida de su descripción irritantemente "objetiva" y carente de toda carga emocional.

Por supuesto, este hecho ha sido muy tenido en cuenta por la Academia Sueca, que al comunicar el otorgamiento del Premio dio esta explicación, según la versión de la BBC: "Para Kertesz, Auschwitz no es un acontecimiento excepcional. La chocante credibilidad de su descripción se deriva quizás de la ausencia de indignación moral o de protesta metafísica que el tema reclama. Se trata de la verdad última acerca de la degradación humana en la experiencia moderna."

Lo que llama la atención en la novela es el despojamiento de la trama de toda carga ideológica y de toda visión histórica. La Segunda Guerra Mundial está totalmente ausente en la novela. El personaje entra a Auschwitz como un judío que no está muy cómodo con su condición de tal y sale del mismo modo en que entró. Curiosamente el personaje liberado adquiere una rebeldía que nunca tuvo en el campo. Se burla de un periodista que pretende hacer un gran alegato antinazi con su historia y proclama su odio a la humanidad (no a los nazis, no a los alemanes, ni siquiera a la S.S. y por supuesto no al antisemitismo). En ningún momento el personaje se pone a analizar las causas de la situación trágica que le tocó vivir. Y como toque irónico final Kertesz insinúa que a pesar de todo hubo alguna forma de felicidad en los campos de concentración.

Emoción sin sentimentalismo

Por supuesto las más diversas interpretaciones son posibles. Por ejemplo, el columnista de El País de Madrid, Herman Tertsch escribe en el marco de un extenso reportaje al escritor: "Su novela Sin destino es un libro imprescindible por su fuerza y emoción carentes de sentimentalismo. Con cierto contenido autobiográfico, es para muchos la mejor novela escrita sobre el Holocausto y una de las más grandes obras europeas de la segunda mitad del siglo XX. Con un lenguaje que, como dice el autor , es producto de dictaduras del siglo europeo, el joven judío de Budapest, Koves, va descubriendo el mundo del terror en los campos de exterminio y recreando continuamente la realidad de los mismos, al tiempo que se transforma él, con su mirada lúcida, tan lejana del cinismo como del sentimentalismo."

El célebre crítico israelí y profesor emérito de la Universidad Hebrea, Gershon Shaked brindó una síntesis del libro bastante más sobria: "Sin destino es una especie de 'bildungsroman' en el cual el joven pasa de los ritos de iniciación a la sociedad humana adulta a las peores torturas posibles. La suya es una transición irónica de la inocencia a una visión apocalíptica de la deshumanización. Aunque el personaje sobrevive y regresa a un mundo normal, él nunca se acostumbra a la normalidad y el pasado será su presente permanente."

Un reseñista anónimo de la Northwestern University Press interpreta de otra manera la conducta del protagonista de Kertesz: "La respuesta de George a su experiencia es curiosamente ambivalente. En los campos trata de adaptarse a su situación que cada vez es peor atribuyendo una motivación humana a sus inhumanos carceleros. Al imponer su lógica, la de un adolescente inteligente, sensible pero en muchos aspectos común y corriente, él mantiene una apariencia de normalidad".

Esa frase, "apariencia de normalidad", es la clave para entender los aspectos esencialmente polémicos del libro. Lo innovador y lo discutible de Kertesz es despojar al Holocausto de toda singularidad como fenómeno histórico. George Koves, el héroe o anti-héroe de la historia es un ser sin identidad definida.

La crítica hindú Parsa Venkateshwar Rao en un ensayo titulado El conformista como rebelde analiza este aspecto con notable agudeza por lo que creemos que vale la pena citarla in extenso: "Muchos de los judíos en la Europa de los años '30 sintieron la necesidad de tomar conciencia de su judaísmo porque la sociedad antisemita no les permitía otra elección. Esto es por lo cual Kertesz dijo a un periodista: 'Mi judaísmo es muy problemático. Soy un judío no creyente. Pero fue como judío que me llevaron a Auschwitz, estuve como judío en los campos de la muerte y vivo como judío en una sociedad que no quiere a los judíos, una sociedad muy antisemita. Soy judío y lo acepto, pero en gran medida esto es algo que me fue impuesto.' Este es un dilema moral de carácter universal. Por ejemplo, los musulmanes e hindúes seculares son forzados a reconocer su condición musulmana e hindú debido a fuerzas externas que les obligan a ello. En estas circunstancias, es fácil huir de la identidad pero se necesita mucho coraje para ser musulmán o hindú. Hay tiempos en que la aceptación de una identidad constituye un imperativo moral. El cosmopolitismo es sólo un lujo."

Sin embargo, de alguna manera, Kertesz se ha permitido ese lujo. Al crear un personaje judío a pesar suyo al que ni siquiera las experiencias de Auschwitz y Buchenwald pudieron judaizar, ha escrito la más cosmopolita de las novelas sobre el Holocausto. Tan cosmopolita que su autenticidad sicológica resulta cuestionable. Sin duda, no puede negarse que como otros personajes más o menos abélicos de la literatura universal desde el Oblomov de Iván Goncharov hasta el "Extranjero" de Albert Camus, tiene pese a todo, cierto atractivo paradojal.

Un premio al rol de las víctimas

Además, George Koves, es el testigo por excelencia. Es una víctima que en ningún momento siente la tentación de ser juez. Y es ese probablemente sea el motivo principal por el cual la Academia Sueca decidió conceder a Kertesz el Premio Nóbel.

No es posible evitar la sospecha de que se trata de un Premio Nóbel a los judíos buenos que aceptan sin cuestionamientos el rol eterno de víctimas al que los condenó la historia, que no protestan ni toman las armas, que aceptan la irracionalidad del mundo con un gracioso fatalismo y consideran normal que el antisemitismo sea incluido en un gran paquete que tiene todos los males del mundo y no que sea tratado por separado.

Dar el Premio Nóbel a un israelí, por ejemplo a David Grossman cuyo enfoque surrealista y fantástico del Holocausto en Ver el vocablo Amor es muchísimo más interesante que el de Kertesz, hubiera significado premiar a un habitante de un estado judío independiente que se defiende con las armas y no está dispuesto a seguir con su rol clásico. Como casi siempre, el Premio Nóbel es fruto de sutiles cálculos políticos.

Por una parte, la decisión de la Academia Sueca podría ser fruto de su mala conciencia frente al alarmante crecimiento del antisemitismo europeo desde el comienzo de la Intifada palestina en setiembre del 2000. Pero por otra, parece la continuación de una línea histórica. En 1966, el Premio Nóbel de Literatura fue repartido entre S.I. Agnon y Nelly Sachs. Cabe recordar que la poetisa judía alemana también fue una sobreviviente del Holocausto y que su obra es un gran lamento en el que no hay ningún grito de acusación. Sólo una especie de dolor cósmico.

Todo esto hace pensar que la Academia no ama particularmente la cultura del pueblo judío pero siempre está dispuesta a celebrar su dolor cósmico. Por mi parte, considero modestamente que si es legítima la ambivalencia de Imre Kertesz hacia el judaísmo, es igualmente legítima mi ambivalencia respecto a su Premio Nóbel.

En el Camino a Jericó

Literatura Israelí

Este relato, al igual que el relato bíblico sobre Jericó, gira en torno de una importante victoria militar, pero la mirada del narrador se detiene aquí en los anti-héroes y en los aspectos menos gloriosos de la exitosa campaña.

El nombre de Jericó quedó por siempre asociado al mítico sonar de las trompetas que hizo trepidar los muros y permitió la gloriosa conquista de la ciudad[1].

Probablemente la inclusión del nombre "Jericó" en el título del cuento de Yizhar aluda sutilmente al relato bíblico como punto de referencia para poner en evidencia el contraste.

También este relato gira en torno de una importante victoria militar, pero la mirada del narrador se detiene aquí en los anti-héroes y en los aspectos menos gloriosos de la exitosa campaña.

La situación argumental está claramente circunscripta a un tiempo y a un espacio: se desarrolla durante una tórrida jornada a lo largo de la carretera que une Jerusalén con Jericó.

La minuciosa mención de los lugares y la descripción del paisaje, no exenta de cierto lirismo, generan una sensación de inmediatez.

El motivo de la desinformación y de la confusión –cara y contracara de una misma problemática– atraviesa el relato desde el comienzo hasta el final, insinuando tal vez el sinsentido de toda guerra.

El narrador no se atribuye el rol protagónico. Es uno de los tantos seres que recorren ese día los caminos, angustiado y sin un destino preciso. Esta circunstancia lo aproxima a los refugiados, "golpeados por la desgracia como por un mazazo".

No hay alarde de actitudes heroicas: también los héroes se quiebran.

"El camino a Jericó" es una pintura sensible, cuyo tema trasciende el tiempo y el espacio de la narración.

En el Camino a Jerico (publicación abreviada),

Del libro, Lengua de Tierra Editorial Adriana Hidalgo

Cuando estalló la Guerra de los Seis Días[2] me encontraba fuera de Israel, logré regresar, abordando vuelos con escalas inverosímiles.

De inmediato me dediqué a buscar a mi hijo y a mi yerno que habían sido movilizados.

Pronto llegaron a mis oídos los rumores sobre los duros combates de los paracaidistas y sobre un gran número de heridos.

Tomé mi viejo Peugeoty enfilé rápidamente hacia Jerusalén. Pude averiguar que la brigada de los paracaidistas se encontraba ahora en Jericó y que, dada la confusión general provocada por la reorganización, sólo allí podrían suministrarme la información que yo solicitaba.

Partieron esa noche con cuarenta combatientes y a la mañana siguiente sólo quedaban en pie cuatro, arrastrando heridos. El comandante de la compañía fue herido y relevado durante las primeras escaramuzas. Toda la calle estaba expuesta al fuego certero proveniente de puestos de combate preparados y fortificados, y ellos corrían –innecesariamente, según se supo luego– de casa en casa para ubicar el origen del tiroteo, y así fueron heridos uno tras otro.

Durante toda la noche pelearon casi a ciegas.

Cuando llegué a la Comandancia en Binienei Haumá[3], en Jerusalén, tratando de esclarecer por intermedio de viejos amigos qué,cómo y dónde, los encontré a todos embriagados por la victoria. La guerra estaba en su apogeo, todos se hallaban exhaustos, pero finalmente un amigo mío, más calmo, me indicó que para conseguir la información debía dirigirme a Jericó.

Sentía cierta opresión que empañaba la euforia del reciente triunfo. Ni siquiera podía imaginar entonces que después de esa noche terrible, mi paracaidista atlético y amante de la aventura no querría regresar a Jerusalén por muchos años..

Hoy en día existen seguramente toda clase de explicaciones para justificar por qué esecombate en las calles se desarrolló de tal manera. El camino hacia Jericó era un escenario en el cual el drama no había concluido y el telón aún no había descendido.

Acá y allá se oían todavía algunos disparos. Y en el tramo siguiente ya comenzaron a verse, a ambos lados del camino, las columnas de los que venían huyendo.

¿Quién no sabe lo que son las caravanas de refugiados? Familias enteras se desplazan tratando de preservar lo más preciado, desorientados y sin esperanza, como hileras de hormigas oscuras, entre las que asoma de tanto en tanto una pañoleta blanca de mujer.

A lo largo del camino se iban juntando más y más, a ambos lados de la ruta, en un silencio infinito, anonadados como si hubieran caído de un décimo piso, la mirada gacha, vacíos. Y el día avanzaba junto con la canícula.

En un cruce estaban parados dos soldados armados, que pedían ser transportados. Ellos se dirigían a Jericó en busca de su unidad.

Arribamos a Jericó y rápidamente nos enteramos de que los paracaidistas nunca habían estado allí, y nadie sabía dónde se hallaban.. Los dos soldados maltrechos que venían conmigo tampoco encontraron allí su unidad y nadie sabía nada, Jericó estaba fuera del radio de acción, fuera de la gran liberación y de los días del Mesías. Hacía el calor que suele hacer en Jericó.

El automóvil hervía. Le echamos agua con un bidón y llenamos otro, por si la sed volvía a acosarlo en el camino a Jerusalén. Pero cuando alcanzamos cierta altura, divisamos algo que nos hizo detener.

Una familia de refugiados estaba tendida, desparramada a un costado de la ruta, como si se hubieran derrumbado después de arrastrarse hasta aquí.

El hombre, el único que se mantenía en pie, logró emitir un graznido desde su garganta reseca o estrangulada por el miedo: "Jawadya"[4] dijo, señalando a los seres apiñados a la vera del camino.

Los dos soldados y yo nos apeamos, sacamos el bidón que traíamos, lo destapamos y se lo ofrecimos al hombre. Éste se colocó en cuclillas y tomó un sorbo con sus palmas ahuecadas. Entonces le dio de beber a su esposa, y ella a su vez llenó sus palmas y se las tendió al niño que estaba inconsciente, y luego a la anciana –quizás su madre–, que bebió algo y el agua goteó de su boca, mientras balbuceaba y suspiraba en su desmayo. Entonces le tocó el turno al niño que se prendió del pico de la lata y sorbió y sorbió. Alzó sus ojos, nos contempló como si viera el rostro del demonio y no pudiera dar crédito a sus ojos, y espantado, pareció comprender recién ahora lo terrible de la situación.

El hombre llenó nuevamente sus palmas, enjuagó su cara, nos miró como recobrando la conciencia y dijo algo acerca de Alá. Y volvió a repetir Alá, y nuevamente Alá.

Los señalaba como en una súplica postrera, a la mujer encinta y a su bebé, a la abuela senil y al niño que permanecía como paralizado, con la boca abierta y los ojos dilatados por el terror.

¿qué hacer con esta gente?

Ellos parecían resignados a que los abandonáramos, aceptando el fin que les deparaba su destino, en algún lugar entre Jericó y la nada.

Dimos la vuelta y regresamos a Jericó: "¿Qué haremos con ellos?", preguntó el soldado. Yo no los conocía ni a él ni a su compañero. No sabía si nos estaba reprochando nuestra actitud.

Llenamos dos bidones con el agua tranquila y fría del manantial y ascendimos de nuevo, rápidamente, por el sendero estrecho y sinuoso, en medio de la polvareda enceguecedora. No sabíamos si aún estarían allí.

Estaban. Como si nada pudiera cambiar. Sólo que la vieja moriría y los otros la seguirían, según su grado de debilidad.

El calor del mediodía quemaba y el automóvil hervía. El hombre se incorporó y extendió sus manos como pronunciando un discurso: "Jawadya, Jawadya", como si bastara con eso. Le entregamos el bidón lleno y él les dio de beber a todos de sus palmas. La mujer lloraba. El soldado encaró de nuevo al hombre, aparentemente el padre o tal vez el abuelo: "¿De dónde son? ¿Hacia dónde van? ¿Tienen a alguien en Jericó?". El hombre no sabía o no entendía.

Después comenzó a describir sin palabras, mediante gestos desesperados, cómo habían oído disparos durante toda la noche, cómo al amanecer se corrió la voz: vienen los judíos, vienen los judíos, y cómo el cielo pareció desplomarse sobre sus cabezas., así que reunieron apresuradamente todo lo que pudieron,

incluyendo mantas, y después fueron arrojando todo a lo largo del camino, hasta que quedaron exangües por el calor. El sol quemaba. Uno de los soldados dijo: "¿Entonces, qué hacemos con ellos? ¿Les dejamos el agua? Cuando lleguen otros refugiados los van a llevar también a ellos". Entonces alguien dijo: "¿Saben qué?". Y súbitamente lo supimos. Sin decir palabra. Lo supimos de manera absoluta. "Los vamos a llevar de vuelta a su casa "¿Está permitido? ¿Y si nos detienen? ¿Y si los evacuan? - Mojaba su carita con agua, como hacen las madres. "Vengan, ustedes siéntense a mi lado –les dije a los soldados– y díganles que se acomoden todos atrás."

La sorpresa los dejó estupefactos. Por un momento el hombre pensó que tal vez los llevábamos para arrojarlos más tarde bajo algún arbusto o alguna roca, con el bidón de agua.

Los soldados callaban. Cuando todos estuvieron apretujados, conformando un montón oscuro, enfilamos nuevamente en dirección a Jerusalén.

En la curva siguiente vimos otra oleada de refugiados, desplazándose dificultosamente, como dos hileras de hormigas, a ambos lados de la carretera. Su signo era caminar, y eso era todo. No teníamos agua para todos, pero nos detuvimos y dejamos el bidón a un costado de la ruta. ¿Quién podría explicar por qué todos ellos no, y sí los que recogimos?

Nadie sabía con exactitud qué estaba sucediendo a sus espaldas, ni tampoco lo que ese día le depararía a cada uno de los caminantes. Todo parecía estar como antes: la casa aún permanecía ahí, detrás de ellos, y casi nada había cambiado, y todo estaba revuelto y perdido, más perdido de lo que era dable imaginar. Una línea invisible pero real, definida y profunda, separaba lo que sucedía hasta esa mañana de lo que quién sabe sucedería desde esa mañana en adelante. Esto era así.

Poco antes de llegar a Jerusalén el hombre le indicó que era aquí. Le parecía increíble. Abrimos la puerta trasera y se deslizaron hacia el exterior. Quién sabe si la anciana aún vivía.

El hombre comenzó a agradecer y quería besar nuestras manos. No sabía quién era el de más alto rango, si el soldado con el fusil o el que conducía el automóvil. También la mujer, con su bebé y con el niño perplejo pegado a ella, comenzó a agradecer, llorando sin cesar. Y el hombre sólo señalaba una colina, en la cual por lo visto se encontraba su casa. Todos sus vecinos se habían marchado y no regresarían, como obedeciendo a algún designio supremo. Y el hombre señalaba con el índice el lugar en el cual se encontraba su casa.

Finalmente partimos. Ellos se reunieron formando un grupo compacto, oscuro, y nosotros en el interior permanecimos en silencio.

Hubiéramos tenido que decir algo, pero sólo sonreímos como tres cómplices.

Entonces oímos a alguien contando que los paracaidistas estaban ascendiendo finalmente al Golán, y qué días gloriosos, y quién lo hubiera creído.

Los dos reservistas maltrechos se apearon con sus fusiles y se perdieron entre los muchos reservistas maltrechos que andaban por ahí.

Y yo emprendí la vuelta en dirección al sol que se ponía al final de ese día tórrido.

Agradecemos a la Editorial Adriana Hidalgo el permiso de publicación de la abreviación del Cuento En el Camino a Jericó y la biografía de S. Izar, publicados en libro Lengua de Tierra de la Editorial Adriana Hidalgo.

Notas

[1] Libro de Josué; 6, 16

[2] Junio de 1967.

[3] Complejo cultural que incluye salas de teatro, auditorios, etc.

[4] “Señor”, en árabe.
'Cuán difícil resulta conservar la individualidad y humanidad en una situación horrible como la que vivimos'

Entrevista con el escritor David Grossman

Junto a Amos Oz y A. B. Yehoshúa, David Grossman es uno de los escritores israelíes más afamados a nivel mundial. Autor de novelas publicadas en castellano como Llévame Contigo, Niño Zigzag, Presencias Ausentes, Véase Amor o el renombrado ensayo El Viento Amarillo, Grossman nos recibió en su casa de Mevasseret Tzion, en las afueras de Jerusalem.

-¿Quién es David Grossman?

-Soy un israelí, un judío... tengo 48 años, tres hijos y estoy casado. ¡Ah!, soy un escritor.

-¿Sobre qué temas giran sus novelas?

-Quizás toda mi escritura apunte a comprobar cómo hace el individuo para poder seguir siendo "él" en medio de las situaciones más crueles y tormentosas. A mí me gusta pensar que escribo sobre un hombre o una mujer que se enamoran y tratan de encontrar su lugar en el mundo.

-¿Se considera un ser creativo?

-Cuando yo escribo me siento como si me invadiese un mar de emociones, de ideas. Incluso cuando duermo hay una cantidad de lápices junto a la cama y cuando tengo un sueño o se me ocurre una idea me levanto por la noche y garabateo en la palma de mi mano... al despertar reviso mi mano y si veo que no entiendo nada me enojo conmigo mismo como si fuese un niño. Yo creo que cuando escribes terminas generando tantas energías que la creatividad no se termina.

-¿Tu esposa qué dice de todo esto?

-Yo creo que ella (psicóloga de profesión) conoce la alternativa. Si yo no escribo me pongo insoportable. Debo reconocer que es difícil convivir con un escritor porque yo escribo todos los días todo el día. No hay días libres ni vacaciones. Incluso hay meses que no salimos a pasear... por otro lado, nuestra vida es muy completa. Cada dos o tres años surgen nuevos caracteres que se meten en nuestras vidas, hay nuevas pasiones, nuevos dilemas, nuevos lenguajes. Nosotros, con mi esposa, hablamos sobre los personajes y ella me suele aconsejar si algo es creíble o no.

-¿Cómo explicas el éxito de tus libros?

-Es un misterio para mí (se ríe). Cuando hace unos años terminé de escribir una novela que ocurría en Jerusalem durante los años '60 le llevé el libro a mi padre. El me dijo: "Es una buena historia, David...", para luego agregar: "¿Tú crees que alguien fuera de nuestra familia va a entender todo lo que cuentas?" Y ahora, cuando veo el mismo texto traducido al finlandés, al chino o al japonés me gusta decirle a mi padre: "¿Has visto, papá, has visto que me entienden?" A mí me gusta meterme en la psiquis del personaje. Entrar dentro del otro. Todos nosotros vivimos con una especie de capa protectora que nos protege, incluso entre parejas, entre padres e hijos... se cree positivo no saber completamente todo sobre la persona que tenemos al lado.

Hace unos meses el escritor portugués José Saramago visitó la Autoridad Nacional Palestina reuniéndose con Yasser Arafat. En dicha ocasión, Saramago comparó la ocupación israelí en Cisjordania con el genocidio ejecutado por los nazis contra los judíos.

-¿Qué opinión le merece José Saramago?

-Parte de sus libros me gustan y parte me gustan menos. El era un escritor muy apreciado aquí en Israel. Decir que nosotros somos nazis demuestra una carencia de empatía y mucha ignorancia histórica. Yo me encontré con Saramago tras estas declaraciones y dialogamos sobre lo que dijo. Yo soy muy crítico sobre las acciones israelíes en los territorios y creo que la ocupación debe terminar inmediatamente, le dije. Por otro lado, creo que es imposible comparar porque Israel no defiende una

ideología o una infraestructura para hacer un genocidio del pueblo palestino. Israel está en Cisjordania porque en 1967, cuatro ejércitos árabes intentaron destruir el país. Cuando le dije todo esto él me respondió que había hablado en nombre de los muertos... Yo debo decir que no sé quién lo autorizó a hacer eso. Yo he hablado con gente que ahora está muerta y estoy seguro que ellos no aceptarían esa clase de comparación.

-¿Y ahora?

-Es una lástima por Saramago, ya que era un escritor muy querido en Israel. Y no sólo por la forma de escribir. La gente aquí creía que él tenía la capacidad de decodificar la mente del israelí. Aunque él no fuese israelí. En sus escritos habla del sufrimiento de la manera que la entiende el ciudadano de aquí. Aunque espero su próximo libro con ansias, estoy seguro que la herida por lo que dijo tardará en cicatrizar.

En 1987, cinco meses antes de comenzar la primera Intifada, David Grossman publicó su libro "El viento amarillo" o en hebreo "Hazmán Hatzaóv". En esas páginas, Grossman predecía el inminente levantamiento popular palestino. El primer ministro de entonces, Itzjak Shamir, dijo que lo de Grossman era pura ficción y que los palestinos nunca se levantarían contra los israelíes porque estaban bien económicamente. Tras la Intifada, algunos políticos incluso llegaron a decir que Grossman y su libro habían ayudado al levantamiento popular.

-¿Por qué escribió El Viento Amarillo en 1987?

-Yo sentía en mi cuerpo que todo lo que se daba no podía seguir así por mucho tiempo más. Recuerdo que después de la primera noche del 9 de diciembre, estaba en el campamento de refugiados de Deéishe presenciando la frustración palestina. Después regresé a mi Jerusalem y comencé a caminar por la peatonal Ben Yehuda. Yo veía a toda la gente tranquila, comprando y riendo y tenía ganas de gritarles, de decirles que todo a su alrededor estaba por explotar. Es como cuando un niño duerme, que se estira despreocupado de todo... yo sentía que en esos momentos los israelíes eran como niños desconociendo el peligro al que se enfrentaban.

-Si tuviera que escribir un Viento Amarillo en el 2002, ¿qué escribiría?

-Escribiría sobre cuán difícil resulta para el ser humano conservar su individualidad y su humanidad en una situación horrible como la que vivimos. Lo que realmente temo es ver cómo toda nuestra energía se concentra en nuestra relación con el otro, con el enemigo, con el límite de nuestra existencia política o individual. No me gustaría ver cómo terminamos siendo una sociedad armada olvidándonos de la persona que tenemos dentro sin el individuo... es esa humanidad sobre la cual me gusta escribir.

David Grossman es un conocido activista político. En más de una ocasión, ya sea en sus columnas periodísticas o en sus declaraciones políticas, se ha ubicado como un defensor de los principios ideológicos pacifistas en Israel.

-¿Está decepcionado de Yasser Arafat?

-Sin duda. Para mí Arafat es un ser indescifrable desde el punto de vista psicológico. Es tan iluso, es tan poco claro, tan caprichoso. Tiene su cuota de coraje. Sobrevivió a siete primeros ministros e incluso logró ubicar la causa palestina en la agenda mundial. Pienso que su carencia de claridad para luchar contra el terrorismo lo transforma en un ser destructivo incluso para su propio pueblo.

-¿Cree que Arafat apoya el terrorismo?

-Debido a que habla como un terrorista y ha utilizado la violencia durante 40 años, desde que comenzó en la OLP está claro que apoya el terrorismo. Cuando te expresas en términos terroristas, con una sintaxis a favor del asesinato de gente inocente, llega un momento en que todo se vuelve irreversible. Incluso puedo decirte que he hablado con gente cercana a Arafat y tampoco comprenden hacia dónde los lleva.

-¿Cómo se ha modificado su perspectiva hacia la causa palestina?

-Yo tengo mucha simpatía por la causa palestina cuando va destinada a terminar con la ocupación. Creo que se debe terminar con eso de inmediato ya que nos corrompe moralmente. Pero por otro lado, no tengo ninguna simpatía cuando esa lucha lleva al derramamiento de sangre de gente inocente, tanto en las calles de Jerusalem como en los asentamientos judíos en Cisjordania. Yo no creo que los colonos se merecen la pena de muerte por estar asentados allí.

-¿Cree que la sociedad palestina sufrirá por su actual dirigencia?

-Creo que la sociedad palestina terminará pagando un fuerte precio por ese apoyo en masa al terrorismo. Cuando uno glorifica e idealiza el suicidio como lo hacen los palestinos, cuando la opción del suicidio se mete en la psiquis de la gente, se trata de una cicatriz que queda durante mucho tiempo. Cuando ellos tengan discusiones internas en su estado independiente... y tengan conflictos internos, la opción del suicidio se habrá convertido en una forma legítima de solucionarlos.

A David Grossman no le gusta que lo cataloguen como pacifista. El recalca haber servido en el ejército de Israel durante cuatro años y muchos años más en el servicio de reserva. Grossman participó en dos guerras de Israel y volvería a tomar las armas de ser necesario. El escritor israelí cree que los árabes no nos quieren en la zona y es por eso que el proceso de pacificación será más largo y doloroso de lo que muchos pensaban al firmar los pactos de Oslo.

-¿Qué opina sobre las acciones militares dirigidas por el actual gobierno en contra del terrorismo palestino?

-Lo único que ha logrado la última campaña militar es profundizar la base del terrorismo. Sólo fíjese cuánto tiempo les llevó a los palestinos reorganizar los atentados. Sharón nos vende la ilusión del poder pero lo único verdadero es que la infraestructura del terrorismo es todo el pueblo palestino. Si realmente queremos luchar contra el terrorismo tenemos que darles a los palestinos una esperanza política.

-¿Y cuando se llegue a un acuerdo político qué sucederá?

-Estoy seguro que incluso cuando tengamos un acuerdo de paz con los palestinos nosotros seguiremos conviviendo con el terrorismo. Un acuerdo significa renuncia y yo creo que del lado palestino hay un buen número de grupos que no estarán dispuestos a esa conciliación.

-¿Y entonces de qué sirve un acuerdo?

-Tenemos que ser lo suficientemente hábiles como para crear los marcos para erradicar el terrorismo. Se trata de un proceso educativo en el que ambos lados nos eduquemos hacia olvidar y a perdonar las atrocidades que nos inflingimos los unos a los otros, y ello por el bien de nuestros hijos. Será un proceso lento y doloroso, como todo cambio nacional.

-Por último, ¿tiene algún consejo para los escritores jóvenes?

-No escribas cuando tu principal objetivo sea la aclamación del público. Por el contrario, yo creo que escribir es un acto subversivo. Un acto subversivo del escritor consigo mismo, entre la relación del escritor y sus seres más cercanos, contra los tabúes de su sociedad... incluso contra su idioma. Cuando pones en duda todas esas cosas que te dan seguridad te transformas en un verdadero escritor.
La lista de las 100 mayores obras de la moderna literatura judía

El canon judío

En un artículo anterior informamos acerca del Canon establecido por el National Yidish Book Center de los Estados Unidos y dado a conocer del 10 de diciembre del año pasado. Ahora, respondiendo a la solicitud de un lector, nos complacemos en publicar la lista completa de las obras incluidas en la selección, que resultaron ser 101 y no 100.
Cabe recordar que el Jurado estuvo integrado por Glenda Abramson de la Universidad de Oxford, Robert Alter de la Universidad de California en Berkeley, Hillel Halkin de Zijron Yacov, Israel, Gershon Shaked de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Kenneth Turan del diario "Los Angeles Times" , Ilan Stavans del "Amherst College" en Massachusets, Ruth Wisse de la Universidad de Harvard y Jeremy Dauber de la

Columbia University en Nueva York. Las traducciones de los títulos al español son de responsabilidad nuestra.

Los lectores latinoamericanos o israelíes de origen latinoamericano advertirán de inmediato cuántos tesoros de la literatura judía están fuera de su alcance. El número de obras traducidas al español es considerablemente menor a las traducidas al inglés o al hebreo. Apenas unas 30 o 32 obras de 101 y sólo 2 que fueron escritas originalmente en este idioma han sido incluidas en la selección. Además muchas de las obras que han sido traducidas al español están agotadas o son muy difíciles de obtener.

La lista fue presentada por el Jurado por orden alfabético y nosotros la presentamos tal cual fue publicada en la revista "PaknTreger" y en el sitio Internet del National Yidisch Book Center. Egon Friedler.

LA LISTA - 100 GRANDES LIBROS JUDIOS

1. Cuentos de Mendele Mojer Sforim (Seudónimo de S.Y.Abramovich) (Fishke der krumer, Fishke el cojo, de 1869) (Kitser masoes Biniamin Hashlishi, 1878 - La historia abreviada de los viajes de Benjamín Tercero, 1878)

2) La yegua (Di kliatsche, 1873-1879) - Mendele Mojer Sforim (S.Y.Abramovich)

3) Cenizas en las mangas de un joven (Ash on a young man´s sleeve) - de Dannie Abse (1954)

4) Un huésped que se quedó a pernoctar (Oreaj natá lalun, 1939) de Schmuel Yosef Agnon

5) Una historia simple (Sipur pashut, 1935) - Schmuel Yosef Agnon

6) Ayer, anteayer (Tmol Schilshom, 1945) - Schmuel Yosef Agnon

7) La alegría de los pobres (Simjat aniím, 1941) Natan Alterman

8) Poesía selecta - (Shirim muvjarim) Yehuda Amijai

9) Pionern (Pioneros, 1904-1905) de S.Anski

10) El Dybuk (Der Dybuk, 1911) de S.Anski

11) La época de los milagros (Tor Hapelaot, 1978) de Aharon Appelfeld

12) El judío de los salmos (Der Tilim Yid, 1934) de Schalom Ash

13) Cuentos selectos de Isaac Babel

14) El primer día y otras historias (Hayom harishon vesipurim ajerim) de Dvora Baron

15. El jardín de los Finzi-Contini (Il giardino dei Finzi-Contini, 1962) - Giorgio Bassani.

16) Plumas (Notzot, 1979) - Jaim Beer

17) Herzog (1964) - Saul Bellow

18) El planeta del Sr.Sammler (Mr.Sammler´s planet, 1970) - Saul Bellow

19) Cuentos selectos - Mijah Yosef Berdichevsky

20) Descenso (Opgang, 1920) - David Berguelson

21) Poemas selectos - Jaim Najman Bialik

22) Fracaso y duelo (Schkol vekishalon, 1920) de Iosef Jaim Brenner

24) El ascenso de David Levinsky (The rise of David Levinsky, 1917) - Abraham Cahan

25) Memorias (1977-1986) - Elías Canetti

26) Poemas y prosa selecta - Paul Celan

27) Las sorprendentes aventuras de Kavalier & Clay (The amazing adventures of Kavalier and Clay, 2000) - Michael Chabon

28) La bella del Señor (Belle du seigneur, 1968) - Albert Cohen

29) Cuentos en alabanza del Baal Shem Tov (Shibjei HaBescht, 1814) - Dov Ber de Lintz

30) ¿Hacia dónde? (Lean? , 1927) - Mordejai Zeev Feierberg

31) El judío Süss (Jud Süss, 1925) Leon Feuchtwanger

32) El viaje (Podroz, 1990) Ida Fink

33) El diario de una joven - Ana Frank

34) La trilogía de Williamsburg (The Williamsburg trilogy, 1961) - Daniel Fuchs

35) Los gauchos judíos - Alberto Gerschunoff, 1940

36) Las cosas que solíamos decir (Lessico familiare, 1963) de Natalia Ginzburg

37) Poemas selectos - Yacov Gladstein

38) Junto a..... (Etzel...1913) - Uri Nisan Gnesin

39) La vida a plazos de Don Jacobo Lerner (1978) - Isaac Goldenberg

40) La Yeshivá (Tzemaj Atlas, 1967) - Jaim Grade

41) Poesía selecta - Uri Zvi Grinberg

42) Ver la palabra amor (Ayen beerej Ahavá, 1986) - David Grossman

43) Vida y destino (Zhisn i sudba, 1980) - Vassily Grossman

44) La victoria (The victory, 1969) Henryk Grinberg

45) Poemas selectos - Moishe Leib Halpern

46) La habitante de los jardines (Haioshevet baganim, 2943) Jaim Hasaz

47) Historias judías y melodías hebreas - Heinrich Heine

48) El reino de Heschel (Heschel's Kingdom, 1999) Dan Jacobson

49) El castillo (Das Schloss, 1926) Franz Kafka

50) Cuentos selectos - Franz Kafka

51) El proceso (Der Prozess, 1925) - Franz Kafka

52) Un caminante en la ciudad (A walker in the city, 1951) Alfred Kazin

53) Sin destino (1975) Imre Kertesz

54) El segundo pergamino (The second scroll, 1951) A.M.Klein

55) Los Zelmenianos (Zelmenyaner, 1928) Moishe Kulbak

56) Baladas hebreas y otros poemas (1902-1939) Else Lasker-Schüler

57) El Golem (Der Goilem, 1919) H.Leivick

58) Si esto es un hombre (Se questo e un uomo, 1946) Primo Levi

59) Cuentos completos (Complete Stories, 1997) - Bernard Malamud

60) Canciones del Pentateuco y poemas selectos (Jumesh Lider und andere lider) Itzik Manger

61) Poesía selecta - Peretz Markish

62) La estatua de sal (La statue de sel, 1953) Albert Memmi

63) Victoria (Viktoryah, 1993) Sami Michael

64) La muerte de un viajante (Death of a salesman, 1949) Arthur Miller

65) Puentes de papel (Papirene bricken, 2000) Kadya Molodovsky

66) Cuentos (Maises, 1815) Najman de Bratslav

67) La familia Mashber (Di mischpoje Mashber, 1939-1943) Der Nister

68) Hasta la muerte (Ad Mavet, 1971) Amos Oz

69) El rabino pagano (The Pagan Rabbi, 1971) Cynthia Ozick

70) Poesía selecta (1989) Dan Pagis

71) Cuentos selectos (1994) Grace Paley

72) Cuentos selectos - I.L.Peretz

73) El revelador de secretos (Megalé Tmirim, 1819) Joseph Perl

74) Poemas selectos - Rajel

75) Sangre del cielo (Le sang du ciel, 1961) Piotr Rawicz

76) Poesía completa (Collected Poems, 1937) Isaac Rosenberg

77) Llámalo sueño - (Call it sleep, 1934) Henry Roth

78) El Leviathan (Der Leviathan, 1940) - Joseph Roth

79) Una vida a contramano (The counterlife, 1986) Philip Roth

80) Patrimonio (Patrimony, 1991) Philip Roth

81) La calle de los crocodilos (Sklepy cynamonowe, 1934) - Bruno Schulz

82) En el sueño comienzan las responsabilidades (In dreams begin responsibilities,, 1938) - Delmore Schwarz

83) El centauro en el jardín (O centauro no jardin, 1980) - Moacyr Scliar

84) Pasado continuo (Zikaron Dvarim, 1977) - Yacov Shabetai

85) Novela rusa (Roman rusí, 1988) Meir Shalev

86) El gobierno judío y otras historias (1971) Lamed Shapiro

87) Menajem Mendl y Motl el hijo del cantor (Menajem Mendel und Mottel Peyse, der sun funem Jasen, 1909) Sholem Aleijem

88) Tobías el lechero (Tevie der miljiger- 1895-1914) Sholem Aleijem

89) Fábulas (Mesholim, 1932) - Elieser Stainbarg

90) Los hermanos Ashkenazy (Brider Ashkenazy, 1937) - Israel Yoshúa Singer
91) Satan en Goray (Sotn in Goray, 1935) Isaac Bashevits Singer

92) Cuentos completos (The collected Stories, 1953) Isaac Bashevits Singer

93) Maus : la historia de un sobreviviente (Maus : a survivor´s tale) Art Spiegelman

94) Como una hoja en la tormenta (As a driven leaf, 1939) Milton Steinberg

95) Poemas completos de Abraham Sutzkever (1991) - Abraham Sutzkever

96) Poemas selectos - Saul Tchernijovsky

97) La investigación (Die Ermittlung, 1965) Peter Weiss

98) Noche (Night, 1958) Elie Wiesel

99) Cinco estaciones (Molko, 1987) A.B.Yehoshúa

100) Los días de Ziklag (Yimei Ziklag, 1958) S.Yzhar

101) Poesía selecta - Natan Zaj

Un selecto estante judío de la gran biblioteca universal

El canon judío

La ambiciosa tarea de intentar definir un nuevo canon judío fue emprendido por un grupo de intelectuales judíos de todo el mundo. Lo hicieron en el campo de la literatura solamente: intentar abarcar todo el compendio escrito de la vivencia histórico-cultural judía habría sido tal vez arrogante. Incluso así, la lista diseñada durante un año y medio de trabajo podría ser discutida. Lo que no se le puede discutir es su buena intención, empezando por la de difundir la literatura judía entre los propios judíos.

El 10 de diciembre del año pasado el National Yiddish Book Center de los Estados Unidos dio a conocer la culminación de un ambicioso proyecto que llevó más de un año y medio de trabajo a un calificado grupo de expertos: la elaboración de una selección de las "100 mayores obras de la moderna literatura judía". El criterio para lo que se denominó "la redifinición del Canon Judío" fue establecido por el fundador y presidente del Yiddish Book Center, Aaron Lansky: son libros judíos los que exploran la experiencia o la sensibilidad judía y han sido escritos por judíos. El período a considerar iba desde la Haskalah (Iluminismo) hasta hoy y serían considerados libros en todos los idiomas, hayan sido o no traducidos al inglés. El término "literatura" abarcaría un amplio espectro de géneros que incluye poesía, teatro, ficción y memorias, excluyéndose la no-ficción en todas sus manifestaciones.

"La lista es un testamento a la diversidad de la moderna literatura judía", dijo el Dr. Jeremy Dauber, profesor asistente de ídish en la Universidad de Columbia y director del proyecto. El Prof. Dauber fue acompañado en el jurado por Glenda Abramson, de la Universidad de Oxford , el Prof. Robert Alter, de la Universidad de Berkeley en California, los críticos literarios israelíes Hillel Halkin y Gershon Shaked, Kenneth Turan, del Los Angeles Times, Ilan Stavans del Departamento de Lenguas Romances del Amherst College de Massachusetts y la Prof. Ruth Wisse de la Universidad de Harvard.

La lista de alguna manera rinde un gran tributo a la enorme vitalidad de la literatura israelí moderna. Treinta de los libros pertenecen a esta literatura, 25 a la literatura ídish, 17 al mundo de habla inglesa y 28 al resto de los países en los idiomas alemán, francés, ruso, español, portugués e italiano.

En un intercambio de mensajes electrónicos, Ilan Stavans, un mexicano profesor del College Amherst y único miembro latinoamericano del jurado, me describió en estos términos el método de trabajo empleado por el grupo: "El método de selección fue extraordinariamente riguroso. Nos reunimos los miembros del jurado por largas horas durante dos fines de semana completos en el 2000 y el 2001. Cada miembro ofreció al principio su propia lista. Los títulos fueron agregados en una lista maestra de unos 350 libros o más. Luego se hizo una deliberación pormenorizada de cada uno de estos libros, seguida por una votación; el libro pasaba a la lista final si tenía mayoría o bien era descartado. En el proceso también podían agregarse otros libros más".

Una de las muchas objeciones posibles a la lista es que hay una representación considerable de la literatura anglo-sajona y una demasiado magra de América Latina. Los tres títulos latinoamericanos incluidos son inobjetables: Los gauchos judíos de Alberto Gerchunoff, La vida a plazos de Don Jacobo Lerner de Isaac Goldenberg y O centauro no jardin de Moacyr Scliar, pero sin duda habría otros títulos latinoamericanos que merecerían figurar en la lista, en primer lugar, La gesta del marrano de Marcos Aguinis. A esta objeción me respondió Stavans que La gesta… es un libro que él admira y aspira a publicar en los Estados Unidos, pero que quedó en una de las listas anteriores a la final.

NOTABLE PUNTERIA

Desde mi óptica personal, el grupo mejor elegido en la selección es el de la literatura ídish. Por supuesto están los tres grandes, Mendele Mojer Sforim, Scholem Aleijem y I. L. Peretz, pero también están los autores de los dos clásicos del teatro judío: S. Ansky, autor de El Dybuck y H. Leivick autor de El Golem, novelistas enjundiosos como Schalom Ash y Jaim Grade, autores judíos soviéticos asesinados por el stalinismo como David Bergelson, Peretz Markish, Der Nister y Moishe Kulbak, y poetas de envergadura como Katia Molodovsky, Itzig Manger,Yacov Gladstein y Abraham Sutzkewer. Naturalmente no falta el único Premio Nobel de Literatura, Isaac Bashevitz Singer, al igual que su hermano mayor I. J. Singer, representado por su obra maestra Los hermanos Ashkenazi.

En la literatura hebrea, la selección es muy amplia y generalmente tiene una notable puntería. Por ejemplo, de la obra de Amos Oz, el jurado no optó por ninguna de sus novelas más conocidas, como Mi Mijael o La tercera condición , sino por su estupenda "nouvelle": Ad mavet (Hasta la muerte) uno de los más sutiles estudios de la patología del antisemitismo de toda la literatura universal y al mismo tiempo una exquisita obra de arte por sus refinamientos de escritura.

En cambio, no me pareció feliz la elección hecha en el caso de S. Yzhar. Creo que una selección de sus cuentos breves lo hubiera representado mejor que la demasiado extensa, repetitiva, retórica y estática novela río Yimei Ziglag (Los días de Ziglag). En cuanto a A. B. Yoshúa yo hubiera preferido El señor Mani a Molko, el libro elegido por el jurado. Pero es necesario admitir que la lista de escritores israelíes no registra ausencias significativas, desde Agnón y N. Alterman a Meir Shalev y Sami Michael. Por razones sentimentales lamento la ausencia de poetas queridos como Abraham Schlonsky o Lea Goldberg pero puedo entender las razones del jurado para preferir a Yehuda Amijai y Natan Zaj (además de los clásicos Bialik, Tchernijovsky, Rachel y Uri Z. Grinberg).

Curiosamente no figura en la lista la compañera de Agnón en el Premio Nobel de 1966, Nelly Sachs. En cambio sí figura la gran poeta judeo-alemana Else Lasker-Schüller, fallecida en Jerusalem al igual que el poeta rumano en lengua alemana Paul Celan que sobrevivió al Holocausto y se suicidó en París en 1970.

Con ello, a mi juicio, la literatura centro-europea no está suficientemente representada. Es cierto, no faltan ni León Feuchtwanger ni Elías Canetti ni Joseph Roth y por supuesto Kafka ocupa un lugar de privilegio en la lista. Asimismo han sido incluidos los escritos judíos de Heine. Sin embargo, sería fácil elaborar una larga lista de ausencias injustas empezando por Arthur Schnitzler y terminando por Stephan y Arnold Zweig.

Si hay un reproche que no puede hacerse a los integrantes del jurado es que dejaron de lado el tema del Holocausto. Por lo menos 10 de los 100 libros se ocupan de una forma u otra del tema. Si en general, el Comité de Selección se ha atenido estrictamente al criterio de incluir en la lista ficción y sólo ficción, ha sido flexible en el caso del Diario de Ana Frank que sin duda es una historia real y desde el punto de vista del género es un libro de memorias. Asimismo ha sido flexible con la polémica inclusión de la novela en historietas Maus: la historia de un superviviente de Art Spiegelman.

Un aspecto interesante del trabajo es el descubrimiento de algunas joyas ignoradas o desconocidas. ¿Quién escuchó hablar alguna vez de El revelador de secretos de Alfred Perl (1819) o de Cenizas en la manga de un joven (1954) de Dannie Abse?

Naturalmente esta no es ni la última palabra ni es un canon indiscutible. Uno de los miembros del jurado, Robert Alter, fue muy honesto en declarar a The Jewish Week de Nueva York: "Por supuesto que existe un elemento de arbitrariedad. Podríamos hacer otra lista, igualmente representativa y los libros comunes no pasarían del 25%."

Sin embargo, es indiscutible que con esta valiosa iniciativa el National Yidish Book Center de los Estados Unidos ha rendido un valioso servicio a la cultura judía contemporánea. Ahora será necesario editar, traducir, reeditar y difundir los libros en la mayor cantidad de idiomas que sea posible. Será una tarea titánica pero sin duda valdrá la pena.

Un umbral infranqueable

Comentario de la novela 'La logia del umbral'

La nueva novela del escritor judeo-argentino Ricardo Feierstein, La logia del umbral, se introduce en el espinoso tema de la condición judía en la Argentina, haciendo eje en el atentado en la AMIA. Una novela que abarca más de un siglo, desde la llegada del barco Wesser en 1889 en el que llegaron los primeros inmigrantes, con personajes prototípicos en los que muchos, argentinos o no, podemos identificar nuestros propios dilemas.

Comentario de la novela La logia del umbral, de Ricardo Feierstein - Editorial Galerna, Buenos Aires, 2001, 312 pgs.

Ricardo Feierstein, arquitecto, editor, periodista y crítico de espectáculos, es sobre todo uno de los narradores judeo-argentinos más interesantes y más comprometidos con su condición judía. Autor de la trilogía Sinfonía Inocente (1984) y la novela Mestizo (1988), así como de numerosos volúmenes de poesía y ensayos, ha obtenido varias distinciones por su obra, tanto en el ámbito judío internacional como en el medio literario argentino. Parte de su obra ha sido traducida al inglés, alemán, francés y hebreo.

Su nueva novela gira en torno a una gran fantasía: el viaje a caballo de un joven judío hacia la Plaza de Mayo de Buenos Aires en cumplimiento del mandato de una curiosa logia integrada por descendientes de la familia Schvel (umbral, en ídish). Tanto el jinete, que también pertenece a la misma familia, como los integrantes de la logia, tienen un objetivo común: señalar de una manera inequívoca y definitiva la pertenencia de la comunidad judía a la sociedad argentina.

Ni el jinete ni la logia logran su objetivo. Ambos fracasan espectacularmente el 18 de julio de 1994, cuando explota el edificio de la AMIA. El gran sueño de la integración aceptada, de la legitimidad reconocida de la comunidad judía, se hace añicos junto con los escombros del edificio comunitario. Sin embargo, el autor no termina su novela con una conclusión negativa sino con un signo de interrogación. Para él, la vida judía en la Argentina no es un proceso cerrado en el que hay situaciones irreversibles. La vida, nos sugiere, tiene demasiado de lúdico, de imprevisible, de sorpresivo, como para encerrarla en previsiones optimistas o pesimistas. Sugestivamente, como en una especie de colofón al libro, en una hoja agregada, Feierstein propone un juego: el juego de la integración, en el que la comunidad avanza y retrocede varios casilleros según la evolución del desarrollo histórico. Por ejemplo, gana con la abolición

de la enseñanza religiosa en 1959 y pierde con la dictadura militar (1976-1983). Hay tres vías de salida del juego, la emigración, la asimilación, o el encierro en el ghetto. Ese complemento irónico no es casual.

El encanto de la novela, que abarca más de un siglo, desde la llegada del barco Wesser en 1889 en el que llegaron los primeros inmigrantes, radica en su visión desenfadada, lúdica, con diversos matices de ironía, de personajes a los que trata con desembozado cariño, aun en los casos en que presentan rasgos inequívocamente negativos.

Por ejemplo, uno de los personajes más ricos de la historia es José. Se trata de un libertino alegremente irresponsable, jugador, siempre dispuesto a vivir a costas del prójimo, un individuo carente totalmente de escrúpulos. En suma, podría ser definido con precisión como el sinvergüenza típico. Pero en el fondo, su inmadurez posee un indefinible encanto y su invariable conducta de niño grande tiene cierto patetismo. Y el autor, con cierto inesperado y quizás desmedido criterio moralista, lo castiga con un incidente sexual penoso.

LOS IDEALES EN CRISIS

Sin embargo, en general, Feierstein evita tomar posición frente a sus personajes. En la novela desfilan los idealistas y los burgueses irremediablemente frívolos, las buenas idische mames (madres judías) y las mujeres independientes y complicadas, los sufridos pioneros de la generación de los "gauchos judíos" y los seudo-intelectuales judíos que "quieren ser escritores pero no les gusta escribir". Todos ellos tienen una humanidad entrañable, aunque más de un personaje está marcado por un destino simbólico claramente definido por el escritor. Pero quizás el más arquetípico sea Salomón, uno de los "primos" de la familia Schvel, cuya vida quedó marcada por una juventud idealista, en la que las normas éticas eran absolutas y no podían admitirse las flexibilidades más o menos oportunistas. El requerimiento de la "auto-realización", o sea la "aliá jalutziana" era categórico. Sin embargo, Salomón permaneció en Buenos Aires, formó su familia y se integró a la sociedad pequeño burguesa judía que tanto había denostado. Es cierto que su conciencia de tanto en tanto le hacía reproches. No era el que había querido ser. Pero la vida tiene sus ironías, y finalmente Salomón se radicó en Israel del modo más inesperado. No por una decisión madurada y en cumplimiento de un proyecto largamente planificado, sino huyendo de la feroz represión militar, por la que fue elegido como una de sus tantas víctimas. Salomón se arraiga en Israel, pero esa adaptación está teñida de un leve barniz de desilusión. Salomón sabe que el mundo ha cambiado, que la era de las utopías quedó atrás y que el Israel concreto, real, no puede ser un espejo del sueño de la dorada adolescencia. En un diálogo con un amigo dice:"Pese a todos los datos concretos, no puedo evitar el sentimiento de estar rememorando un episodio de ciencia-ficción. Ahora vos decime: ¿Eramos principistas o pelotudos? ¿Cómo íbamos a aplicar los principios de pureza jalutziana en una empresa comercial que no nos pertenecía e inmersos en la sociedad capitalista? Y sin embargo, eso hacíamos. Quizás el problema del kibutz fue similar: tratando de construir una utopía comunitaria en medio de la selva capitalista de Medio Oriente, cruzada de intereses militares y económicos de todo tipo y rodeada de cien millones de enemigos árabes. ¿Cómo podía triunfar?"

Su adaptación a la realidad de Israel se basa en una visión más pragmática y realista y menos ambiciosa que la de su inolvidable juventud: "Pero yo ya estoy aquí. Con mi sionismo socialista que quería construir un Estado Judío diferente al que es ahora. Con mi hebreo imperfecto que paradojalmente me hace un ciudadano de segunda categoría en este lugar donde emigré para dejar de ser un ciudadano de segunda en mi país de nacimiento. Con mi conciencia de ser una generación de transición, como la de todos los inmigrantes, destinada a no poder desplegar las alas totalmente... Yo ya estoy acá. No volvería nunca."

ENCANTOS DEL SIONISMO PORTEÑO

No menos representativo del judaísmo argentino es el personaje de Bernardo, que define escuetamente al judaísmo como "religión más ídish". Es el buen judío tradicionalista, el burgués honesto apegado a la familia, capaz de resistir la tentación recurrente de las aventuras extramatrimoniales. Es el sionista convencional que sólo irá a Israel en viajes turísticos, pero tiene la ilusión de que algún día sus nietos se radicarán en la patria ancestral.

La novela, en su última parte, dedicada al simbólico viaje a Buenos Aires de la familia Schvel, presenta el tema del mestizaje con el personaje del criollo Anastasio Duarte, hijo natural de un hacendado judío, a quien su padre enseñó que lo importante en la vida es ser un mentch, es decir, a guiarse por una conducta

ética. Paralelamente traza el destino de Motl Schneiderman, un sobreviviente de los "gauchos judíos" que se autocondena a un destino de soledad.

Estos personajes, más soportes de una tesis que seres de carne y hueso contrastan con la autenticidad y genuina humanidad de los José y los Salomón de la historia. Y éste es uno de sus puntos débiles. Pese al virtuosismo de la escritura y al ingenio estructural con que el libro fue compuesto, éste es desigual en su calidad. Hay personajes muy creíbles y otros que sirven de apoyo al esquema elaborado por el autor, pero carecen de convicción sicológica. Hay capítulos excelentes y otros menos logrados, tanto en su concepción, sus ideas y su trazado argumental como en su elaboración literaria. Significativamente, sus mejores fragmentos podrían independizarse del libro y ser publicados como cuentos o feuilletons independientes. Entre éstos cabe citar ese caústico retrato de la superficialidad y la presuntuosidad judía que es "Un plato de latkes", la regocijante sátira de costumbres sobre la institución de los "regalos" y la nada piadosa descripción del "sionismo porteño", un turismo a Israel que mira sin ver y suma experiencias sin valorarlas ni entenderlas.

En estos pasajes del libro, Feierstein alcanza la estatura de un Philip Roth argentino, haciendo una crítica social sagaz, incisiva y profunda, con una ironía ingeniosa y brillante. Pero en total, el libro parece tener más deudas con los maestros del humor de la literatura argentina, de Jorge Luis Borges a Isidoro Blaistein, que con la tradición judía, de Schalom Aleijem a los escritores judíos norteamericanos contemporáneos. Pero más allá de las siempre discutibles disquisiciones sobre influencias literarias y a pesar de las eventuales debilidades del texto, no cabe duda de que La logia del umbral constituye un aporte de enorme importancia a la literatura judeo-argentina. Probablemente sea la primera novela en la que se capta la experiencia del judaísmo argentino desde los primeros inmigrantes hasta hoy con una visión totalizadora y global.
Agnón, Appelfeld y 'el mito judío'.

Literatura

En este artículo, el autor nos pone al tanto de la relación entre la juventud judía israelí y la literatura israelí, la utilización de símbolos extrídos de la tradición, etc. La pregunta de la continuidad judía cobra un nuevo sentido en este artículo.
La desjudaizaci□n de los j□venes israel□es

Hasta hoy en d□a, la dram□tica pregunta de Akiva Ernst Simon1 "¿Seguimos siendo jud□os?" contin□a resonando en nuestros o□dos como expresi□n del hondo temor que manifiesta cierto sector modelador de la cultura israel□ oriundo de Europa, ante el alejamiento de los nacidos en Israel de las fuentes judaicas, la tradici□n y la identificaci□n natural con "el destino" jud□o. A posteriori, dichas expresiones de recelo nos parecen caracter□sticas del discurso p□blico de los a□os cincuenta: no es casual, por ejemplo, que el articulo en el que Simon expone esa acuciante pregunta se haya publicado en el Almanaque de "Haaretz"2 de 5711 (1950), tan s□lo un a□o antes de que Kurzweil3 diera a conocer su famoso ensayo sobre los cananeos,4 editado en el Suplemento de "Haaretz" de 5710 (1949). El mismo temor vertebrado por Simon a ra□z de cierta actitud ante la sociedad y la cultura en general es el que Kurzweil puso de manifiesto con respecto a la literatura. En buena medida, gran parte de su cr□tica naci□ bajo la impronta de esa vivencia: si bien la desjudaizaci□n de la literatura hebrea de su tiempo no era un fen□meno nuevo, se agudiz□ en la realidad eretz— israel□ totalmente secular, en el suelo de la vieja patria renovada.

M□s all□ de otras consideraciones, la hostilidad de Kurzweil ante la joven literatura nativa de su tiempo, se nutr□a de la aguda sensaci□n de que los escritores j□venes se hallaban casi por completo desconectados de la cultura jud□a, no guardaban relaci□n alguna con el legado jud□o y todo lo que □l implica, y que la alternativa sobra que propon□an era, a su gusto, un fen□meno ef□mera, yermo y superficial, destinado a perecer tarde o temprano.

En ese contexto, el ensayo de Kurzweil sobre ‘los j□venes hebreos" constituye la punta de lanza de su cr□tica a la literatura y la cultura israel□es, pues los consideraba una vanguardia intelectual capaz y peligrosa, que ante todo pon□a de manifiesto la renuncia consciente y absoluta a los contenidos jud□os de nuestra vida en Israel. Para mencionar la expresi□n clave de dicho an□lisis, lo que ellos afirmaban abiertamente es lo que pensaban en secreto todos o casi todos, los j□venes jud□os.

A pesar de las dr□sticas aseveraciones de Kurzweil y otros, todos parecer□an haber interpretado correctamente la situaci□n. La literatura israel□ nativa que cristalizara a fines de los a□os ‘40 y durante la

d'cada siguiente se focalizaba de manera casi excluyente en la experiencia israelם sabra; su paisaje es el de este lugar, los acontecimientos narrados guardan estrecha relaciן con el presente israelם y su epopeya se nutre de las vivencias del combate por el resurgimiento nacional. Como todos recuerdan, Elik surgי del mar; Uri Kahana anduvo por los campos del valle y por el campo de batalla, razן por la cual se convirtי en el arquetipo del sabra en la literatura y el teatro; los poemas de Haim Guri7 traבan "la bendiciן para los muchachos" que marchaban a la guerra; en la revista Alef se nucleaba un grupo de intelectuales que hablaba con ardor en nombre de la ideologבa hebrea que exigבa olvidarlo todo y no recordar nada.9 En 5718 (1958), cuando se publicי la novela מבs representativa de esa generaciן, Los dבas de Ziklag,'0 Kurzweil la definי como un documento netamente cananeo y seבalי que a lo largo de las dos mil pבginas que devanan el fluir de la conciencia de los personajes de Yzhary y los sabras combatientes aferrados a cada pliegue de las colinas del Neguev septentrional, no irrumpe la מבs מבnima referencia a alguna clave que pueda vincularse con el adjetivo "judבo".

Aharן Appelfeld: El derecho a ser distinto

Abordemos a Aharן Appelfeld,11 un tizן salvado del fuego y arribado a la Tierra de Canaבn a los catorce aבos, poco tiempo despu's de finalizada la Segunda Guerra Mundial. que ya en 1952 —a los veinte aבos – daba sus primeros pasos literarios. Con seis aבos de residencia en Israel, habiendo cumplido su servicio militar y siendo estudiante de la Universidad Hebrea de Jerusalem, Appelfeld portaba un bagaje personal totalmente distinto del de los escritores que pertenecבan a "la generaciן del paבs"12 y cuya impronta se dejaba sentir por doquier: en la literatura, la poesבa, el teatro, las publicaciones periן dicas, la prensa y el discurso pתblico en general. Appelfeld no habבa nacido en el paבs, los paisajes locales le resultaban ajenos, sus recuerdos de infancia eran otros, la historia de su vida era muy diferente de la de sus coetבneos; de ahם que la retן rica de la joven literatura hebrea no se adecuaba a sus necesidades espirituales y anבmicas. Si bien habבa arribado a una edad muy temprana y a pesar de que sus aבos de formaciן en el paבs coincidieron con los de la lucha por el resurgimiento nacional y habבa sido testigo de la Guerra de liberaciן, de ninguna manera se sentבa perteneciente a esa "unidad generacional" que dejaba su impronta sobre la literatura hebrea. Las historias que querבa relatar eran otras, sus personajes no se asemejaban a Elik, Uri, Hedva o Shlomik, sus paisajes no eran los de los campos del valle ni las estepas del Neguev, las formas de vida que realmente conocבa no eran las del kibutz o la colonia agrבcola; su epopeya no se compadecבa exactamente con la consigna de "siempre somos los primeros".13 Ante estas circunstancias, cabe suponer que Appelfeld se preguntaba ¿de dן nde vendrב mi socorro?14

Shmuel Yosef Agnן n: La irrupciן n de un gigante

En el panorama de la literatura hebrea contemporבnea, la figura de Shmuel Yosef Agnן n15 se erige como una presencia colosal, atבpica y completamente diferente de todo lo conocido hasta ese momento. En 1951, Agnן n publicי la versiן n corregida de Hu'sped por una noche, una novela de travesבa en busca del tiempo perdido de la aldea judבa arrasada de Europa del Este, que lo hizo acreedor al Premio Bialik. En 1952 dio a conocer el cuento Hasta acב, que describe de manera kafkiana la retaguardia alemana en tiempos de la Primera Guerra Mundial. En 1953 vio la luz laediciן n de sus obras completas en siete tomos, en la que se despliega todo Agnן n: el de Europa del Este; el autor de La dote nupcial y El alejado; el del periodo alemבn, autor de Despu's del divorcio, Farenheim y Hasta acב; y, por supuesto, tambי'n el Agnן n eretzisraelם, que plasmara (como en Ayer, anteayer) el destino del inmigrante judבo desgarrado entre la cultura del pasado que portaba del hogar paterno y el presente secular y abierto que se le revelaba en la Jaffa de tiempos de la Segunda Aliבh. A mediados de los aבos '50 comenzaron a publicarse en el suplemento literario de Haaretz algunos capבtulos de la novela La ciudad y cuanto hay en ella, en los que intentaba reconstruir el mundo de su aldea natal Buczacz antes de ser arrasada por "la desoladora abominaciן n".16

Para nuestro asombro, este mismo Agnן n fue el מבs admirado de los escritores. Dentro de esa realidad cultural "cananea" descrita por Kurzweil, en el meollo de esa sociedad ante la cual Simן n se habבa preguntado "¿seguimos siendo judבos?", Agnן n gozי de una posiciן n תnica y peculiar, no sלo por su carבcter de escritor considerado clבsico hace tiempo, sino por su condiciן n de creador vivo y activo, cuya presencia no dejי de atizar la vida literaria de Israel. En aquel entonces no hubo prבcticamente nadie que sostuviera que su tiempo habבa pasado o su vigor se hubiera perdido; sus libros antiguos-nuevos y los cuentos que publicara en Haaretz y otras revistas despertaban un inter's permanente; tanto la guardia veterana de la crבtica literaria (Kurzweil, Sadבn) como igualmente la nueva generaciן n (Hillel Barzel, Gershon Shaked, Gabriel Moked, Eli Schweid) lo elogiaban. Muchos de los ese entonces —entre ellos, el

autor de El anduvo por los campos y director de Alef— peregrinaban a su casa y la abandonaban extasiados. Frente el modelo literario nativo (sabra) dominante a la sazón, Agnón ofrecía un modelo alternativo: judío, europeo, jerosolimitano y moderno. Quien era "distinto", quien no podía adaptarse a los códigos literarios y culturales convertidos en norma, veía abrirse ante sí una puerta alternativa.

Agnón y Appelfeld

La relación de Appelfedl con Agnón puede examinarse en tres planos diferentes. Su primera manifestación tuvo lugar poco más de treinta años atrás, en 1963, en el marco de una encuesta de escritores realizada por el Massa (el suplemento literario del diario Lamerjav)17 cuando Agnón cumpliera 75 años. En la misma tomaron parte cinco escritores que habían dado sus primeros pasos literarios una generación después de que Agnón comenzara a escribir; todos —menos uno— habían nacido en el país. "El encuentro con Agnón constituyó una de las experiencias literarias más hondas para los integrantes de esta generación, y fue fuente de inspiración e influencia", sostuvo el promotor de la encuesta, Itzhak Bezalel, quien solicitó a los escritores participantes que expresaran su relación con Agnón, "cada uno a su manera y de acuerdo con su visión, tanto en su condición de lectores como en su carácter de autores". La respuesta de Appelfeld fue larga y compleja, por lo que la citaré en esencia. 'Yo, que he pasado la mayor parte de mi vida en el exterior a pesar de vivir hace ya muchos años en Israel, he hallado en Agnón el respaldo y estímulo para regresar al solar de mi infancia. En Agnón, el regreso a la niñez no consiste en recuerdos sino en una vivencia cotidiana, como si las vivencias de la infancia y adolescencia volvieran a reflejarse en uno cotidianamente. En este sentido, Agnón ha sido un ejemplo para mí".

A continuación, Appelfeld alude a otro aspecto:

"El segundo ingrediente que he recibido de él es el reencuentro con el mito judío... El mito judío no consiste solamente en la religión, sino en todo lo que implica la vivencia judía... El conocimiento de la vivencia judía pasa por las vivencias de infancia, a través del intento de ampliar los confines del solar de la niñez". El tercer punto es que 'De Agnón he aprendido la perspectiva temporal adecuada. La literatura israelí contempla demasiado su propio círculo. Es un reduccionismo a un área geográfica y vivencial estrecha, sin ningún intento de salir de ella; mientras que Agnón vive el tiempo a partir de su vinculación con el pasado y su perspectiva de él".

En esa misma encuesta, Appelfeld invoca también las enseñanzas recibidas de Agnón en el plano formal, pero en esta ocasión habremos de focalizarnos en cuestiones de esencia y contenido. En realidad, los tres argumentos formulados por Appelfeld no conforman sino uno solo: Agnón puso a su disposición un modelo de escritura que le permitía el vínculo con su pasado personal, que es el pasado judío general, y a la vez el pasado europeo. En cierto sentido, la obra de Agnón constituye la antítesis de la literatura israelí que se revelara ante Appelfeld en los años cincuenta: en lugar de concentrarse en el aquí y ahora eretzisraelí, nativo y secular que constituye la sustancia de dicha literatura, sus cuentos mantienen una relación viva, continua y no necesariamente nostálgica con el mundo de la infancia en Europa del Este, su típico central es el de "la condición judía" y en ellos no asoma la distinción entre el "aquí" y el "allí".

Las expresiones de Appelfeld se tornan aún más agudas al compararlas con las de Biniamín Tammuz18 o A. E. Yehoshúa, dos escritores "nativos". Tammuz, un ex-cananeo, acude a Agnón fundamentalmente como quien ha sido para muchos escritores (él mismo incluido) "fuente de influencias de la literatura moderna". ¿Y qué apunta A. B. Yehoshúa? "En mis primeros años de conocimiento de su obra, lo que me atrajo no fue la vivencia del judaísmo sino la faceta 'técnica': el estilo, la forma de presentar los personajes y todos los ingredientes positivos que emergen en Agnón". También Appelfeld se sintió impresionado por el modernismo de Agnón y su faceta técnica, pero a diferencia de Tammuz o Yehoshúa, para él, el encuentro con "el mito judío" fue la clave que determinó la esencia de su actitud ante Agnón. En esta premisa radica una norma ética y literaria valiosa en la configuración de su conciencia espiritual y literaria. La valoración de la trascendencia y efectividad de Agnón en tanto quien puso en contacto a la generación israelí secular con el mundo judío se deja oír también en las palabras de A.B. Yehoshúa y Biniamín Tammuz, a quienes dejó atónitos como lectores, pero no como escritores.

El típico "Agnón y yo" vuelve a surgir a la orden del día de Appelfeld en un artículo rotulado "El núcleo" e incluido en el volumen Ensayos en primera persona, editado por la Biblioteca Sionista en 1979. La citada nota no sólo encara a Agnón, sino apunta a definir su relación con un grupo de autores hebreos que en cierto sentido le sirvieran de modelo de escritura: Agnón, Brenner, Gnesin y Vogel, cuatro creadores que "descendieron a los abismos del alma y analizaron sutilmente la maraña de atracción y

rechazo, amor y odio que bulle en cualquier contacto de la inteligencia con su legado. Cuanto más profundo es el análisis, del abismo que separa al individuo sensible y ávido de vida de un legado en agonía". A continuación señala: "Me atrae la literatura hebrea que alude al dolor de las células destruidas, de la enfermedad maligna que se expande por los cuerpos sensibles, de los sentidos embotados, de la carga de las generaciones que de pronto se torna intolerable, de la añoranza por las honduras". En otras palabras: Appelfeld no adopta a esos escritores como padres literarios por razones técnicas —si bien varios de ellos influyeron también en aspectos técnicos— sino porque su tema central, tal como lo interpreta en las frases citadas, se adecua al típico que escogiera como foco de su propia obra. Cabe destacar el hecho de que se trata de cuatro autores nacidos en diferentes épocas y lugares de Europa de Este (sólo dos de ellos vivieron en Israel) que, en opinión de Appelfeld, se centraron en el análisis (narrativo, por supuesto) de la crisis social y moral que determinó en gran medida el carácter y la imagen de la comunidad judía de Europa del Centro y el Este desde fines del siglo pasado hasta vísperas de la Segunda Guerra Mundial.

En lo que atañe a Agnón, la importancia del antedicho artículo no se limita a una mención general, sino que Appelfeld escoge referirse a él en una de sus principales obras, por la que acusa un vínculo especial: la novela Huésped por una noche, que en su opinión "me revela varios de mis secretos más íntimos". Esta es la primera ocasión en la que Appelfeld funda su relación con Agnón en el trasfondo histórico y regional común a ambos: la proximidad entre Galizia y Bukovina y la pertenencia histórica de dichas regiones al Imperio de los Habsburgo. Más de cuarenta años separan a Agnón de Appelfeld, pero Huésped por una noche, publicado a las puertas de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, fue escrita a raíz del reencuentro de su autor con su ciudad natal en particular y con Galizia Oriental en general a principio de los años '30, que fueron los años de infancia de Appelfeld. Así, de manera sorprendente, se produce el cruce entre el mundo de ficción que Agnón plasmara en dicha novela y el mundo concreto vivido por Appelfeld entre 1932 y 1939, que hasta hoy en día le sirve de inagotable venero para elaborar sus relatos.

Pero Huésped por una noche es más que esta coordenada para Appelfeld: en el curso del citado artículo, casi como al pasar, define a la novela de Agnón como "el libro del Holocasto antes del Holocausto", recurriendo a la misma expresión empleada por la crítica para referirse a sus propias obras. Dicha frase pone de manifiesto su deuda con la novela de Agnón e incluye el reconocimiento de que la narración de Huésped por una noche es en realidad la de sus propios cuentos y novelas; pues también él, al igual que Agnón anteriormente, eligió regresar mediante la escritura a las regiones perdidas de Galizia-Bukovina a fin de describir el proceso de aniquilación de la comunidad judía de Europa del Centro y del Este en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, eludiendo deliberadamente la descripción de los acontecimientos que tuvieron lugar después de esa fecha.

Un testimonio personal

La última palabra de Appelfeld al respecto se halla en el ensayo que culmina un nuevo libro de investigaciones sobre Agnón, titulado Tradición y trauma y editado hace sólo algunos meses por el Centro de Estudios Hebreos de la Universidad de Oxford. La participación de Appelfeld en dicho tomo fue definida como "un testimonio personal". Se trata del trabajo más extenso y completo que escribiera hasta ahora en referencia a "Agnón y yo", y el hecho de que fuera redactado poco tiempo atrás, a partir de una mirada retrospectiva hacia su propia biografía literaria, le confiere particular importancia. En ese trabajo, las ideas nuevas conviven con formulaciones de nuevas realidades elaboradas o insinuadas en el pasado, y de ellas se desprende que el conocimiento entre Agnón y Appelfeld es de larga data: Appelfeld se topó varias veces con Agnón poco tiempo después de haber llegado al país, pues Agnón solía visitar la granja educativa de Rajel Yanait Ben Zvi en la que Appelfeld estudiaba sita en Talpiot, muy cerca de su propia casa. Ya entonces le había parecido diferente de su contorno, como si hubiera sido "uno de nuestros tíos perdidos". Cuando creció y volvió a encontrarlo haciéndolo participe de sus vacilaciones de escritor incipiente, Agnón le ofreció un consejo práctico -escribir sobre sus propias experiencias-, reiterando una vez y otra el compromiso que lo unía con su ciudad natal. En el aire resonaban los nombres de Dublin y Buczacz, dos ciudades de la periferia transformadas en centrales; probablemente, ése habría de ser el destino de Czemowitz. "Agnón me ayudó a encontrar el camino a casa", escribe Appelfeld. La unión con "el mito judío" a la que hiciera referencia en la entrevista de 1963 es, por consiguiente, el motivo central de su encuentro con Agnón, no sólo a nivel literario sino también personal.

Al aludir al aspecto literario de su encuentro con Agnón, Appelfeld evoca por primera vez juntos los nombres de Agnón y Kafka, atribuyendo a ambos una influencia de vasto alcance sobre su escritura. "Si Kafka dio sentido a mi experiencia en tiempos del Holocausto, Agnón me abrió las puertas y me hizo

reencontrar con mi hogar judío y con la literatura judía". Esta clave implica que el vinculo entre Agnón y Kafka —ambos productos del Imperio de los Habsburgo, los dos escritores que no vivieron la experiencia del Holocausto pero la presintieron— enfatiza precisamente la peculiaridad del encuentro con cada uno de ellos, y recalca explícitamente que Agnón fue quien le brindó los medios para afrontar tanto su historia personal como la tradición cultural a la que sentía pertenecer: "Me mostró que el judaísmo no es anacrónico: se puede escribir sobre los judíos de las aldeas y ser universal. El judaísmo no es un impedimento artístico, sino un tesoro que hay que saber explotar".

Dov Sadán: El encuentro con el maestro

A esta serie de testimonios se agrega un texto más que, si bien no se refiere a Agnón, incluye un mensaje importante con respecto a su encuentro con "el mito judío". Appelfeld vuelve a reconstruir el trauma posterior al trauma: la luz quemante de Eretz Israel, el roció de la juventud hebrea20 de la generación de la Guerra de Liberación, la confianza y optimismo del estado recién creado, en contraposición con la conciencia de ajenidad, alienación y verg?enza de los sobrevivientes del Holocausto. Sobre el telón de fondo de esta atmósfera tuvo lugar a comienzos de los años '50 el encuentro personal —no literario— del joven Appelfeld con Doy Sadán (que en esa época había comenzado a impartir idish en la Universidad Hebrea de Jerusalem), descrito en el ensayo El maestro, dedicado a Doy Sadán con motivo de su 75o cumpleaños:

"Y entonces surgió de la oscuridad un hombre con una pequeña linterna, que sólo parecía querer entablar una conversación casual, a la que insufló el sentimiento de la casa expoliada y olvidada, y queme arrastró como por encanto hacia mis escondites más recónditos. La verg?enza no se borró, y tal vez nunca lo haga; pero por sobre ella brotó un atisbo de autoestima, y por sobre ella la talla judía".

Los aspectos enfatizados por Sadán le causaron impresión: el compromiso con el idish y las lenguas judías, la orientación judía de su crítica, su vinculación con el folklore popular, el cuestionamiento del concepto de "secularismo judío". El maestro Sadán fue, por consiguiente, quien brindó al alumno Appelfeld la posibilidad de volver a conectarse con su pasado personal negado y reprimido, y de llegar por su intermedio a las profundidades de la conciencia colectiva judía, que a la sazón había quedado presuntamente a extramuros. Appelfeld ratificó la gran influencia ejercida por Sadán en una disertación pronunciada en la Universidad de Tel Aviv con motivo del 85o aniversario del maestro: rememoró la intensidad del contacto personal con Sadán en el edificio de Terra Santa21 a comienzos de los años '50, y la vez expresó su profunda identificación con las ideas y creencias que expusiera. En esa ocasión, Appelfeld señaló que "los fundamentos de la teoría de Sadán constituyen un despliegue abarcativo, si se quiere un vasto balance —a veces una confesión— de cien años de vida judía con todos sus avatares".

Para Appelfeld, Sadán era un representante no menos auténtico que Agnón de la judería de Europa del Este, y en su condición de oriundo de Galizia Oriental le insufló la misma "intimidad judía" que irradiaba Agnón, oralmente y por escrito. Pero en el caso de Sadán, el impacto personal, el lenguaje corporal y el tono de voz desempeñaban un rol no menos trascendente que el discurso en sí (y quizás aún más que él). A pesar de la magia del contacto personal, Agnón influyó sobre Appelfeld en primer término como escritor (pues su ideología se hallaba implícita como una praxis literaria de gran intensidad), y por su intermedio Appelfeld pudo plasmar una poética adecuada a su mundo vivencial y conceptual. Si bien fue más lejos en ese análisis al afirmar que el encuentro con Sadán marcó el curso de su vida, el encuentro realmente decisivo parecería ser el que mantuvo con Agnón; Sadán cumplió una función complementaria, pero nada desdeñable, al señalarle una alternativa cultural que le permitió liberarse gradualmente del terror paralizante de los escritores de "la generación del país" y cristalizar lentamente su propio estilo.

Conclusión

A última frase puede sonar como una parafrasis de la conocida tesis del mismo Sadán, y en realidad ésa es la intención que lo anima. En su famosa serie de artículos sobre Haim Nachman Bialik, Sadán formuló su teoría genética con respecto a la existencia de los tres "encuentros fatales que produjeron un cambio en la vida de Bialik como creador: de no haber sido por ellos, Bialik habría evolucionado de una manera totalmente diferente de la que conocemos actualmente. Sadán señaló que un encuentro con un lugar (Wolozhin) y dos encuentros personales y literarios —con Abad Haam22 y Mendele23— fueron decisivos para Bialik. Esta teoría resulta aplicable también en nuestro caso: Aharón Appelfeld tuvo dos

"encuentros fatales", uno con Agnון y otro con Sadבן, y ambos fueron de enorme trascendencia —si bien en distinta medida—para su evoluciון. El encuentro con estos creadores determinן su reencuentro con sם mismo, con su cultura de origen, con esa vivencia diasporica de vם sperasde la destruccion que para vastos cם rculos que imponם an su tono a la cultura israelם eran a la sazון tabת. Gracias a ellos pudo adoptar "el mito judם o" y alejarse a la vez del "mito hebreo" que le resultaba ajeno. En su ponencia en un congreso de escritores celebrado en abril de 1981 en la que resumiera su credo literario y espiritual, Appelfeld explicן al auditorio que "nunca me he contado entre los adeptos al mito hebreo".

Desde los cuentos de Humo, pasando por Badenheim, Tiempos prodigiosos, A un solo y mismo tiempo, Precipicio y otros relatos, la prosa de Appelfeld —tal como la de Agnון y la de Sadבן— se centra en la anatomם a de la condiciון judם a, razון por la cual hizo tambalear las altas murallas que separaban a la Diבspora de Eretz Israel. Plenamente consciente de la deuda pendiente con ambos, manifestן su agradecimiento para con ellos de manera diferente en cada caso. El ensayo dedicado a Doy Sadבן concluye con la siguiente frase: "Le debo eterno agradecimiento por la profusiון que me brindara". El agradecimiento a Agnון fue indirecto, sofisticado, casi Agnoniano, justamente desde Laish, las pבginas de su תltima novela. Hacia el final de la trama, los peregrinos descubren con alegrם a que uno de sus compaסeros llamado Shmuel Yosef,24 al que habם an creם do desaparecido, retornן junto a ellos. Todos sabם an que Shmuel Yosef era violinista, y en el לxico de Appelfeld —cf. Tiempos prodigiosos— el violם n, el violinista y la mתsica son los representantes del arte. Y ׳stas son las palabras que pronuncia Srul, uno de los peregrinos, ciertamente en nombre del autor:

"¿Que dices, Samuel Yosef? Te amamos tal como eres, exactamente tal como eres. Has sido, eres y seguirבs siendo nuestro violinista. Amamos tu mתsica y no la cambiaremos por ninguna otra".

El Prof. DAN I.AOR imparte literatura hebrea en la Universidad de Tel Aviv. Alocuciון pronunciada en el Congreso "De Czernowitz a Jerusalem en la obra de Aharון Appelfeld". celebrado en la Universidad Hebrea de Jerusalem. Las notas y aclaraciones pertlnentes pertenecen a la Redacciון.

Extraם do de Dialogo, Aסo XX, N. 26

Notas

1 Educador y pensador sionista religioso y humanista (1899-1994) nacido en Berlin y radicado en Israel en 1928. Fue profesor de Filosofם a e Historia de la Educaciון en la Universidad Hebrea de Jerusalem.

2 Matutino Israelם en hebreo, fundado en 1919.

3 Crם tico literario, escritor y docente (1907-1972) nacido en Moravia y arribado a Israel en 1939. Fue titular del Departamento de Literatura de la Universidad de Bar-Ilבn.

4 Movimiento que nucleן a poetas y escritores que enfatizaban el elemento ‘hebreo en contraposiciון con la faceta "judם a", y que recalcaban la relaciון con la tierra de Israel, rechazando la tradiciון histון rica de la diבspora.

5 Protagonista de la novela Con sus propias manos, de Mosh׳ Shamir, un joven que cae en la Guerra de la Independencia. El volumen comienza con la frase "Elik surgiן del mar".

6 Protagonista de la novela El anduvo por los campos, de Mosh׳ Shamir, un joven que cae en la Guerra de la Independencia.

7 Poeta, novelista y periodista nacido en Tel Aviv en 1923, combatiַ en el Palmach. Sus primeros poemas hacen referencia al surgimiento del Estado de Israel y la Guerra de Liberaciַn.

8 Publicaciַn del movimiento cananeo, comenzַ a editarse en 1938 y su apariciַn fue irregular.

9 Referencia irַnica al poema Promesa, de Abraham Shlonsky, que expresa "recordarlo todo y no olvidar nada" con respecto al Holocausto.

10 Novela monumental de Z Yzhar, narra las experiencias de un grupo de soldados que aguardan la acciַn durante la Guerra de la Independencia.

11 Escritor nacido en Czernowitz en 1932. Pasַ los aם os de la Segunda Guerra Mundial en Europa del Este y llegַ a Israel en 1946. Ha sido galardonado con los principales premios literarios del paם s.

12 Nombre de una famosa antologם a de poesם a y prosa editada en 1958, que reתne a un grupo de escritores surgidos con el fin del mandato britבnico y la creaciַn del Estado de Israel.

13 Estribillo del himno del Palmach.

14 Cf. Salmos CXXI, 1. 15. Escritor hebreo (1888-1970) nacido en Galizia Oriental y arribado a Israel en 1909, uno de los autores mבs destacados de la literatura hebrea. En 1966 recibiַ el Premio Nobel de Literatura.

16 Cf. Daniel Xl, 31.

17 Matutino del partido Ajdut Haavodב (sionista socialista), fundado en 1954 y fusionado con Davar en 1971.

18 Escritor y periodista (1919-1989) nacido en Kharkov y llegado a Israel en 1924. Fue miembro del Palmach y del movimiento cananeo, del que se alejַ posteriormente.

19 Escritor nacido en Jerusalem en 1936, autor de cuentos y novelas traducidos a numerosos idiomas y ganador de las mבs importantes distinciones literarias, entre ellas el Premio Israel de Literatura 1995.

20 Alusiַn al poema La bandeja de plato de Natבn Alterman.

21 Convento en el que funcionַ la Universidad Hebrea de Jerusalem despu׳s de la particiַn de Jerusalem y hasta la construcciַn del campus de Guivat Ram.

22 Pensador y ensayista sionista nacido en Kiev (1856-1927) y llegado a Israel en 1922, despu׳s de haber residido en Odesa y Londres. Exponente de la concepciַn "cultural" del sionismo.

23 Escritor nacido en Bielorrusia (18335-1917), autor de novelas en idish y hebreo que describen con una visiַn critica los problemas de la comunidad judם a de su ׳poca.

© 2004 by Hebreos
http://www.iespana.es/hebreos

Textos recopilados de la WZO

http://www.wzo.org.il/es/recursos/expand_subject.asp?id=88